ANNALES DU PATRIMOINE

Revue académique consacrée aux domaines du patrimoine



N° 03 / 2005

Revue

ANNALES DU PATRIMOINE

Correspondance

Pr Mohammed Abbassa
Directeur de la revue Annales du patrimoine
Faculté des Lettres et des Arts
Université de Mostaganem
(Algérie)

Email

annales@mail.com

Site web

http://annales.univ-mosta.dz

ISSN : 1112 - 5020

La revue paraît en ligne une fois par an

Sommaire

Comment peut-on devenir Arabe ? "Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran"

Mihaela Arnat
Université de Suceava, Roumanie

Arabe, cela veut dire "ouvert de huit heures du matin jusqu’à minuit et même le dimanche, dans l’épicerie". C’est une phrase persévérante qui revient maintes fois tout au long du livre d’Eric-Emmanuel Schmitt, "Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran". C’est beaucoup, pour ne pas avoir de signification, et assez, pour nous susciter l’intérêt. Monsieur Ibrahim est, depuis quarante ans, l’Arabe d’une rue juive localisée chromatiquement comme la rue Bleue. Mais tout commence, comme dans la plus vieille des histoires, dans la rue de Paradis. C’est ici qu’un garçon, et son nom est Moïse, a perdu son bon sens. Il a onze ans et il a cassé son cochon. Pour aller voir les mauvaises filles. Le cochon était sa tirelire dont les entrailles cachaient deux cents francs, l’effort de quatre mois parcimonieux. C’est précisément le prix de l’âge de l’homme.

C’est alors que notre Moïse fait la connaissance de ce monsieur Ibrahim. « Monsieur Ibrahim avait toujours été vieux. Unanimement, de mémoire de rue Bleue et de rue de Faubourg-Poissonnière, on avait toujours vu monsieur Ibrahim dans son épicerie, de huit heures du matin au milieu de la nuit, arc-bouté entre sa caisse et les produits d’entretien, une jambe dans l’allée, l’autre sous les boîtes d’allumettes, une blouse grise sur une chemise blanche, des dents en ivoire sous une

moustache sèche, et des yeux en pistache, verts et marron, plus clairs que sa peau brune tachée par la sagesse »[1]. La sagesse de monsieur Ibrahim c'est un fait indéniable et cela vient de sa constance de quarante ans dans la rue juive, de sa façon de parler peu et de sourire beaucoup, de sa sereine immobilité sur son tabouret, et même de sa troublante absence entre minuit et huit heures du matin.

De l'épicerie de monsieur Ibrahim le gamin vole des boîtes de conserves. Il vole monsieur Ibrahim non sans honte, cependant. La vilenie était disculpée par cette excuse rassurante que le petit voleur se répétait consciemment : "Après tout, c'est qu'un Arabe"[2]. Mais, lorsqu'il vole son père, il le fait avec la satisfaction de celui qui a était outragé. Le père, avocat économe, avait demandé des explications pour l'argent que Moïse dépensait pour faire bouillir la marmite. Mais, ce que le père ne savait pas, c'était que cette malhonnête tirelire à sens unique, ne permettant que d'y glisser l'argent sans en sortir, eût déjà été cassée. Le rite préliminaire de séparation était déjà accompli.

La réplique inopinée de monsieur Ibrahim – "Je ne suis pas arabe, Momo, je viens du Croissant d'Or"[3]. - intrigue Moïse et, chose capitale, déclenche le passage de Moïse vers un autre type d'appréhension du monde. Le lendemain, l'enfant défend son nom en ripostant : "Je ne m'appelle pas Momo, mais Moïse"[4]. Et c'est à peine le surlendemain qu'arrive la réponse de monsieur Ibrahim : "Je sais bien que tu t'appelles Moïse, c'est bien pour cela que je t'appelle Momo, c'est moins impressionnant"[5]. Le dialogue propédeutique conjugué à la curiosité enfantine conduit Moïse à franchir le seuil. C'est ainsi

qu'il apprend que monsieur Ibrahim n'est pas arabe, mais musulman, et un musulman sunnite. L’enfant commence à s’intéresser aux sens de ces mots, tout en cherchant à trouver les différences qui devraient séparer les deux religions. Différences qui tardent d’apparaître puisqu’il découvre que "les juifs, les musulmans et même les chrétiens, ils avaient eu plein de grands hommes en commun avant de se taper sur la gueule"[(6)]. Cela ne le concernait pas, se disait-il, mais le réconfortait.

Pour Moïse l’histoire continue funestement. Son père, ayant perdu son boulot, quitte la maison et se suicide. La mère revient voir l’enfant abandonné il y a des années et trouve Momo. "Voilà, maintenant je suis Momo, celui qui tient l’épicerie de la rue Bleue, la rue qui n’est pas bleue. Pour tout le monde, je suis l’Arabe du coin. Arabe, ça veut dire ouvert la nuit et le dimanche, dans l’épicerie"[(7)]. Notre lecteur se demande légitimement, bien sûr, quel serait l’enjeu pour lequel on a dévoilé, au milieu de notre propos, la transformation du juif Moïse dans l'arabe Momo. Vu que ce n’était pas la surprise de cette conversion que nous voulions énoncer, on a cité sans hésitation la fin du livre. L’essentiel pour notre étude, ce n’est pas de saisir le changement de Moïse en Momo, mais de rassembler dans un diptyque judéo-musulman les idées, les considérés, les supposés et les présupposés disséminés tout au long du livre et récurrentes à cette théologie composite.

Et on croit fortement, qu’en réalité, il ne s’agit pas d’une conversion, mais d’une récupération spirituelle de l’Arabe Momo. Des rares phrases que Schmitt a fait prononcer le père de Moïse, on se rappelle la suivante : "Être juif, c’est

simplement avoir de la mémoire. Une mauvaise mémoire"[8]. Pour échapper à cette maudite mémoire le père choisit le suicide, toujours pour guérir d'elle, l'enfant fait l'apprentissage d'une autre confession. Confession qui ne supplantera pas celle juive, mais qui lui fera du bien.

Le "Souper" de Zadig où Voltaire réunit les représentants les plus exquis de chaque religion, trouve un excellent résumé dans les phrases à suivre : "Ici ça sent le cierge, c'est catholique. Là, ça sent l'encens, c'est orthodoxe"[9]. Dans la mosquée Bleue, Moïse apprend qu'un lieu de prière qui sent les hommes est certainement fait pour les hommes. Là, chacun se sent, sent les autres, donc on se sent déjà mieux. C'est une leçon d'humilité profonde que monsieur Ibrahim enseigne à son fils - car Moïse deviendra son fils par adoption - et cette leçon consiste dans cette vérité simple : on ne vaut mieux que notre voisin.

Momo s'instruit également dans l'art de vivre. Il apprend à sourire, à avoir chaud, à être heureux. Le bonheur est d'abord ressenti comme une sensation de chaleur contrastante avec la froideur de la maison du père. L'enfant demande candidement à son maître où trouver le bonheur. Monsieur Ibrahim lui en avoue la source, le Coran, pour ajouter plus tard que les grandes vérités ne sont pas dans les livres. Le sage monsieur Ibrahim sait que "l'homme à qui Dieu n'a pas révélé la vie directement, ce n'est pas un livre qui la lui révélera"[10]. Lorsque le petit Moïse reste seul, il commence à vendre les livres de son père aux bouquinistes de la Seine. On peut y déceler plus qu'un acte freudien, c'est une libération idéologique. Loin de toute fiction, Momo verra clairement sa

vie. Il se rendra compte que l'Arabe n'était pas arabe, que la rue bleue n'était guère bleue, que tous les truismes sont à tomber, que la vie n'attendait qu'à commencer. Ce n'est pas du tout innocente la réplique qu'il donne à sa mère : "Moi, on m'appelle Momo"(11). Ce qui suit signifie l'acceptation volontaire et fière de son nouveau statut : "Ah bon ? Tu n'es pas Moïse ? Ah non, ne faut pas confondre, madame. Moi, c'est Mohammed"(12).

Au fil du livre "Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran", Eric-Emmanuel Schmitt dispose un système de récurrences autoréflexives qui reconstituent, en faisant le bilan, l'enchevêtrement de ces deux mondes complémentaires sans y instaurer des hiérarchies : les musulmans / les juifs. Certes, il s'agit de deux civilisations socialement caractérisées par les deux confessions. Il faudrait néanmoins prêter attention au décor parisien où se déroule l'histoire. Ce que Moïse devait changer, ce n'était pas la religion judaïque, mais ses préjugés européens.

Le romancier ne fait point de son roman un "éloge de l'Islam". Aussi faut-il pas se méprendre sur la signification de la métamorphose de Moïse / Momo. Or c'est même cette conversion qui occulte un niveau subtil de l'interprétation pragmatique du texte. La conversion était un élément accessoire, sur lequel un lecteur coopératif pourrait facilement anticiper. En premier lieu, ce que Moïse apprend c'est réfuter les idées reçues. Ainsi l'Arabe n'est pas Arabe, la rue Bleue, n'est pas bleue. Le syllogisme créditerait la conclusion suivante : le juif Moïse n'était pas juif. Progressivement, l'enfant apprend à voir au-delà de la surface des choses,

renonçant à la manière d'appréhension occidentale et épidermique pour s'en approprier une autre, extensionnelle, non dépendante d'une culture déterminée. Il conteste les directions préétablies car "les dictionnaires n'expliquent bien que les mots qu'on connaît déjà"(13). Ainsi, le péril ne viendrait pas de la religion mais de l'idéologie qu'elle active : "il y a des façons de penser qui sont aussi des maladies, disait souvent monsieur Ibrahim"(14).

Délivré de l'obligation archaïque d'être pareil à son père, du sentiment de n'appartenir à personne, Moïse rend inopérants les écarts artificiels entre les deux cultures. Du monde terne, fatiguant et déprimant où vivait son père il se sépare pour joindre le monde vivant, tranquille et libre de monsieur Ibrahim. Le monde occidental et celui oriental deviennent des références à partir desquelles Momo va pivoter son monde à lui. On a affaire à un modèle de lecture interculturel. Moïse est le représentant du code européen bouleversé et recentré par celui oriental, tandis que Momo représente et instaure une manière nouvelle de concevoir la différence.

"Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran" - roman d'initiation et d'éducation ? Roman de la tolérance confessionnelle ? Roman de l'échange spirituel entre les deux civilisations ? C'est justement cette pluralité d'hypothèses interprétatives qui, au niveau thématique, tout comme au niveau discursif, ouvre au roman d'Eric-Emmanuel Schmitt une virtualité fertile de pistes de lecture où deux manières de penser, deux façons d'expressions se rencontrent heureusement.

Comment peut-on devenir Arabe ? Moïse y connaît la

réponse. Tout simplement parce qu’il ne s’est jamais posé la question. Ou justement parce qu’on a lui appris comment se poser les questions.

Notes :

1 - Eric-Emmanuel Schmitt : Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran, Albin Michel, Paris 2001, pp. 12 - 15.

2 - Ibid.

3 - Ibid.

4 - Ibid., p. 15.

5 - Ibid.

6 - Ibid., p. 50.

7 - Ibid., p. 85.

8 - Ibid., p. 40.

9 - Ibid., p. 72.

10 - Ibid., p. 48.

11 - Ibid., p. 58.

12 - Ibid.

13 - Ibid., p. 37.

14 - Ibid.

Le Soufisme maghrébin entre l'authenticité et la perversion des rites

Dr Mokhtar Atallah
Université de Mostaganem, Algérie

A priori, nous supposons que le Soufisme constitue un ensemble d'actes comportementaux (traditions) appréhendés comme des faits signifiés dont la compréhension relève de la compétence et de la performance logico-sémantiques d'un sujet potentiel qui veille à la variété (polysémie) de l'interprétation, c'est-à-dire de sa capacité à décrypter les faits symbolisés par un acte reçu et qui dépendent directement de sa culture et de son appartenance ethnologique, sociologique et historique.

Hypothétiquement, si le rapport entre l'univers imaginaire du groupe traditionnel maghrébin reposait sur une relation de symbolisation, le rapport linguistique entre l'acte et sa dénomination relèverait d'une relation de signification. De ce fait, nous supposons que ce processus significatif et symbolique ne constitue pas, en dépit de toutes les apparences, une relation unique et homogène, mais un ensemble hétérogène dû à l'éventail polysémique et des sens qui retentissent dans de nombreuses orientations sémantiques du comportement mystique au Maghreb.

Dès lors, la relation entre l'univers de représentations transmis de génération en génération et l'univers construit par le sujet maghrébin, nous mène vers ce qui est appelé la psychologie projective puisque toutes les transformations opérées dans les comportements traditionnels nous renseignent

sur le processus de l’évolution de la mystique soufie au Maghreb. En ce sens, pourquoi est-ce que le sujet collectif retient, adopte ou change tels ou tels faits plutôt que d’autres ? Les comportements observés chez les maghrébins ne sont nullement des faits universaux, mais des faits relatifs à la Tradition / Religion musulmane au Maghreb, c’est-à-dire conditionnés culturellement et historiquement en vertu de sa souche autochtone.

I- Sur le plan historique :

La population désignée par le terme berbère signifiant "celui qui est étranger à la civilisation gréco-latine" recouvre l’ensemble des maghrébins qui parlaient et parlent toujours des dialectes puisant leurs vocables dans un même réservoir linguistique n’ayant jamais accédé au statut de langue officielle et devenu le point commun de quelques millions d’habitants.

En effet, dès le VIIe siècle, on s’attachait à écrire en arabe, parfois sans comprendre grand-chose, mais on en devinait quand même le sens. En dépit de l’enseignement coranique, bon nombre de mots arabes restent étrangers et incompréhensibles pour les Berbères des montagnes. Ceci dit, nous distinguons dans le groupe berbère : le type Kabyle, le type Chaoui, le type Mozabite et le type Targui.

Soulignons que tout au long de l’histoire, maintes invasions et maints colonialismes ont marqué le Maghreb. Au début du 1er millénaire avant J.- Christ, les Phéniciens s’emparent de Carthage et de quelques bases sur le littoral, sans pour autant chercher à étendre leur domination à tout le Maghreb. A partir de 146 avant J. Christ, Rome s’installe dans Carthage, étale son pouvoir sur l’ensemble de l’arrière-pays et

réorganise politiquement et économiquement le Maghreb.

A partir du IIIe siècle, la domination romaine décline, laissant place aux Vandales qui débarquent au début du Ve siècle. Notons qu'aucune de ces trois conquêtes n'exerça une grande influence sur le Maghreb berbère. Les Byzantins n'eurent pas plus de chance et le Maghreb garda sa spécificité. L'invasion arabe, au VIIe siècle, se heurta à une farouche résistance ; mais elle parvint à s'imposer après s'être étendue à l'Espagne.

A partir du Xe siècle, des troubles politiques et religieux éclatent au Maghreb favorisant la prépondérance marocaine sous l'action de dynasties réclamant fanatiquement leur attachement à la seule Religion musulmane en dépit de la croyance en un seul Dieu, "Allah", auquel on s'adressait aussi bien en arabe qu'en berbère.

Cette décapitation historique, faiblesse chronique du Maghreb, rend possible, au début du XVe siècle, les différentes invasions : portugaise et espagnole. Une opposition implacable fut dressée contre les envahisseurs qui durent se contenter de quelques ports fortifiés. Par ailleurs, la résistance apporta un nouvel élément dans la spécificité maghrébine.

Les populations berbères jusqu'alors opposées à l'Islam s'y adonnèrent en mêlant patriotisme et ferveur religieuse ; ce qui facilita l'intervention des Turcs qui vinrent à la rescousse des populations locales et s'y installèrent de la fin du XVIe siècle jusqu'au premier quart du XIXe siècle.

A la veille de la colonisation française, le Maghreb qui ne possédait pas de structure politique homogène maintenait son unité au sein de la Religion musulmane. Dès 1830, la conquête

française commence par l’Algérie et se poursuit par les protectorats tunisien en 1881 et marocain en 1912 ; d’où le renforcement du métissage culturel arabo-berbère pour faire face à la plus abjecte des colonisations de peuplement et d’évangélisation.

II- Sur le plan culturel :

Culturellement, les échanges entre l’arabisme et le berbérisme furent très intenses qu’il serait impossible à l’esprit de les distinguer l’un de l’autre. Le droit coranique, aussi spécifique qu’il soit, est très difficile à distinguer du droit berbère. C’est donc dans cette perspective de confrontation permanente entre les différents groupes ethniques que s’élabore la culture originale du Maghreb.

Les populations maghrébines trouvent leur idéal dans le passé à savoir : la fidélité à la tradition des ancêtres comme valeur absolue qui domine tous les actes de la vie sociale. Cet héritage ancestral est transmis essentiellement sous forme de traditions orales dans le cadre d’une identité originelle spécifiquement berbère puisqu’il est toujours question de transmettre irréversiblement, de siècle en siècle, les croyances, les révélations, le savoir des Anciens et l’image de soi formée par le groupe ethnique auquel on appartient.

Ces traditions orales tentent de doter les plus jeunes membres du groupe d’un enseignement capable de forger chez eux un avenir qui représente l’image vivante du passé.

La famille, première école, apprend à l’enfant toutes les règles de civilité en restant fidèle à la langue, aux us et coutumes, à la Foi considérée comme fondée. C’est ainsi que s’affirme le conventionnalisme qui gère la culture maghrébine.

Il en découle une volonté de donner à l'autre, plutôt qu'à soi-même, l'apparence d'une personnalité saisie en tant qu'être pour autrui, perpétuellement sous le regard des autres.

Suite à un phénomène temporel cyclique, inhérent à l'espace traditionnel maghrébin, nous relevons une invariance des structures sociales en dépit de la diversité des genres et des conditions de vie. La descendance est patrilinéaire et les différents groupes ethniques sont fondés sur l'existence d'un ancêtre honoré d'un culte. Le système social qui en découle est conçu sur la généalogie qui leur permet de se découvrir des Ancêtres communs. Notons, à ce propos, que la généalogie représente une structure sociale projetée dans le passé et par ailleurs rationalisée et légitimée. L'Islam (s'en remettre à la volonté d'Allah) dénominateur commun, est incrusté dans toute la société. Toutes les attitudes sociales ou intellectuelles sont interprétées ou réinterprétées en référence au Coran : cérémonies, rites, coutumes, naissances, mort, femme recluse, prière collective, obligations, interdits, baptême, circoncision ; d'où le problème de la symbolisation.

III- La Symbolisation :

Du coup, il n'y aurait que la symbolisation, exprimée à travers les rites identitaires et le mode de vie locale, qui impliquerait l'existence d'un déterminisme des faits inclus dans le processus du Mektoub admis par la totalité du groupe traditionnel, en particulier l'élément féminin qui fonctionne par implication et référence symbolique. Cependant, il est à noter que, dans le travail de la symbolisation, tout repose sur les présupposés culturels et religieux ; d'où l'analogie intertextuelle voilée par les feintes caricaturales auxquelles il

est souvent fait appel dans un tel processus (Cf. Rapport implicite entre les personnages maraboutiques et coraniques).

Ce travail de la symbolisation, assez particulier, procède de l'admission, implicite ou explicite, du principe de causalité qui préside dans l'acte rituel comme fondement du processus d'identification ; d'où l'inévitable examen de la symbolique des éléments métaphoriques et de leur agencement délibéré comme clés des Mystères et des Miracles. A ce niveau, il nous faut distinguer les actes profanes des actes sacrés.

En fait, nous désignons par actes profanes toutes les actions ordinaires réalisées dans une option vitale quotidienne relevant de l'instinct de survie. Par contre, nous nommons actes sacrés tous les rituels et les actions significatives qui réalisent le sens que leur attribue le groupe traditionnel, considérant qu'elles répètent consciemment celles recommandées ab origine par Allah à ses Prophètes et perpétuées par des pères spirituels. Par conséquent, la réalité devient synonyme de l'imitation d'un acte archétypal pour l'esprit du groupe traditionnel maghrébin.

Cette répétition consciente des actes et des sacrifices, sous forme d'actions paradigmatiques, montre une sorte d'ontologie originelle à plusieurs niveaux de la vie puisque la signification et la valeur de ces actes sont rattachées à la reproduction / répétition d'actes sacrés d'une donnée mythico-religieuse au sens où ils revoient à un acte ab origine.

Nous convenons que toutes ces actions acquièrent, selon le code qui leur est attribué, une valeur religieuse et sont considérées comme réelles puisqu'elles participent à la réalité qui les transcende à travers l'actualisation par la répétition. En

ce sens, le temps concret, actuel, de la réalisation du rituel coïncide terme à terme avec le temps mythique projeté par le cycle. Il y aurait alors superposition du passé et du présent avec une projection future ; d'où la valeur culturelle du Soufisme dans toutes les sphères sociales maghrébines où il s'accommode de la souche dominante, quel que soit son degré d'intellection, par l'adaptation de toutes les manifestations culturelles aussi hétéroclites soient-elles, sans rien rejeter, selon un processus syncrétique.

En effet, c'est dans cet esprit que les confréries soufies servaient de passerelles entre l'intellectualité des hautes sphères mystiques et la dévotion populaire ; et pour ce faire, des poètes soufis créèrent des chants de dévotion et de prières en langue vulgaire, éléments très importants dans la culture littéraire des basses classes sociales.

Cette dévotion populaire a non seulement favorisé l'extension du Soufisme mais aussi provoqué son déclin par des pratiques inintelligibles et des déviations dues à l'analphabétisme des masses populaires et leur sous-culture ; ce qui a permis à l'orthodoxie musulmane d'user à bon escient de cette carence et de s'insurger contre tout ce qui relève du Maraboutisme, à savoir : le Culte des Saints locaux, les Légendes, les Miracles, les Manifestations frénétiques, les Transes et autres. Pour l'Orthodoxie Musulmane, il ne s'agit là que de déviations superstitieuses, étrangères à l'Islam.

En dépit de l'appartenance sunnite de Djalal ud Dine Rumi, Rabia al Adawiya, Dhu Nun al Misri, Al Halladj, Omar Ibn al Farid, Es Sana'i, Al Attar, Al Djani, Mahmud Shabestari, Al Muhaçibi, Abdul Allah al Ansari, Al Ghazali et

Ibn Arabi qui constituent les grandes figures intellectuelles du Soufisme, les attaques des Oulémas (maghrébins et autres) ont été persistantes et considéraient la Mystique comme non orthodoxe ; et pourtant Al Ghazali avait réussi à épurer la Tradition musulmane et à concilier entre l'Orthodoxie et le Soufisme saisi comme dimension interne de l'Islam.

C'est dans cette perspective que les confréries prétendaient jouer leur rôle dans la société puisque l'élément maghrébin naissait et vivait dans les villages et les quartiers bas des villes sous le patronage des zaouïas qui réunissaient tous les membres influents de l'ordre ; le plus souvent rattachés par des liens familiaux. C'est aussi dans ces zaouïas que l'on récitait le Coran, qu'on apprenait les chants et les danses dans la protection et dans l'intercession des Saints, puisqu'elles étaient considérées comme le lieu privilégié de la prière et de la méditation. Lieux de rappels des réalités spirituelles, elles constituaient une présence vivante de la Foi musulmane.

Les zaouïas ont exercé d'une part une fonction éducatrice par l'enseignement religieux qu'elles dispensaient, d'autre part une fonction consolatrice à l'égard des masses populaires les plus déshéritées durant les temps difficiles de la colonisation. Le caractère de religion populaire, pour lequel il n'existe aucune distinction de classes et où tous les membres de la société forment une véritable famille, constitue un trait pertinent et un facteur essentiel dans la répulsion des masses à l'égard de l'Orthodoxie des Oulémas et des Cheikhs bourgeois. En outre, l'élément féminin, reclus par l'Orthodoxie, pouvait participer à cette forme de Soufisme et même organiser ses propres cercles.

Sans vouloir remonter aux origines, c’est à partir du VIIe / XIIIe siècle que le Soufisme, sous une forme modérée, s’installe au Maghreb, adoptant le "Sama’", concert spirituel, et le "Raqç", danse mystique. Toutefois, il s’avère déjà entaché des traits du Maraboutisme, c’est-à-dire la personnalité supra-normale du Cheikh (Maître) et le goût du merveilleux.

Pour ce faire, dès le XIe siècle, les zaouïas étaient subventionnées par des dotations pieuses. Un siècle plus tard, ces lieux de culte devinrent des Tariqa, doctrines mystiques, qui dispensaient un enseignement spirituel se réclamant d’un fondateur dont l’Isnad, la généalogie mystique, remonte à travers une Silsila, lignée, jusqu’au Prophète.

Ces doctrines mettaient en branle un rapport particulier entre Murschid, Maître, et disciples dépassant le simple enseignement et s’érigeant au statut de direction spirituelle qui permet d’atteindre la Voie d’Allah sur la base de la Tradition héritée du Maître spirituel fondateur. Parmi les plus grands noms du Soufisme : Abul Qaçim al Djuneyd (mort en 910) et Bayazid al Bistami (mort en 874) ; tous deux représentant des tendances divergentes. Celle d’Al Bistami se caractérisait par Al Ghalaba, l’extase, et le Sukr, l’ivresse mystique ; l’autre d’Al Djuneyd était basée sur Al Sahw, la sobriété. "C’est la plus célèbre de toutes les doctrines, et tous les cheikhs l’ont adoptée" disait Al Hujwiri dans son traité Kashf al Mahjub ; et suite à laquelle, il fut considéré comme le Cheikh incontesté de la Voie, voire l’ancêtre commun à la plupart des confréries.

D’origine ancienne, les écoles les plus célèbres du Soufisme institutionnel sont :

1 - La Sohrawardiya qui remonte à Diya ud Dine es Sohrawardi mort en 1168.
2 - La Kubrawiya qui se rattache à Najm ud Dine Kubra (1145 – 1221), implantée en Iran, au Cachemire et à Bagdad, en Iraq.
3 - La Naqshabandiya, associée au nom de Baha ud Dine an Naqshabandi contemporain d'Abu Yaqub Yusuf al Hamadani (mort en 1140), s'est implantée en Turquie, en Anatolie, au Caucase et en Inde.
4 - La Rifa'iya, fondée par Ahmed ar Rifa'i (1106 – 1182) en Egypte et en Syrie, très célèbre jusqu'au XV^{e} siècle, donna quatre grands disciples qui créèrent chacun sa propre Tariqa : Al Badawiya, Al Dasukiya, Al Schadhiliya et Al Alawiya.
5 - La Quadiriya dont les branches se retrouvent principalement au Maghreb, en Turquie, en Inde, au Turkestan, en Chine, en Nubie, au Soudan fut fondée en Iraq par Abdul Kadir al Jilani (1078 – 1166).
6 - La Khalwatiya issue de Omar al Khalwati (mort vers 1397), en Syrie, se répand en Egypte et au Hidjaz.
7 - La Schadiliya, la plus importante en Afrique du Nord et en Egypte, fut fondée par Abu al Hassen Ali ash Schadili (1196 - 1258), disciple de Abd al Salam Ibn Maschisch, lui-même disciple de Abu Madyan Schu'ayb Ibn al Hussein (1126 - 1198) de Tlemcen, le plus grand des premiers maîtres du Tassawuf. Abu Madyan avait rencontré Ahmed ar Rifa'i en Iraq et vécu à Bédjaïa. On compte parmi ses fils spirituels, l'andalous Ibn al Arabi, le célèbre philosophe mystique, mort à Damas en 1240, et le poète ash Shuschtari dont les poèmes sont toujours récités dans les Hadras.

Quant à Abu al Hassen Ali ash Schadili, il était chef de

confrérie au Maroc. Persécuté en Tunisie, il se rendit en Egypte où il s'imposa à Al Azhar et devint maître spirituel des Oulémas de la Mecque. Sa confrérie est représentée à Istanbul, en Roumanie, en Nubie, aux Iles Comores, au Maghreb et spécifiquement en Algérie par la Youssufiya de Miliana. La Schadiliya a compté parmi ses disciples Ibn Ata Allah d'Alexandrie (mort en 1309), auteur d'un célèbre recueil d'aphorismes soufis sous le titre d'Al Hikam al Ata'iya.

Notons que la Tarîqa (voie spirituelle soufie) est considérée comme la science de l'Unité avec le divin. Cette quête de l'Absolu ne peut se réaliser qu'à travers le rapport du Moi intérieur au Soi divin dans le contexte de l'Unique Réalité (Haq). Pour ce faire, souvent toutes les Tarîqa, maghrébines comprises, s'appuient sur la remémoration, la réflexion, la médiation, l'examen de conscience et la récitation, ce qui rend la tâche des néophytes on ne peut plus ardue et quasi-impossible. En ce sens, il serait acquis comme vrai que « si l'on cherche à rendre accessibles les vérités transcendantes, on risque de les trahir ; si on cherche trop à ne pas les trahir, on risque de ne pas les rendre accessibles ».

Emporté dans l'engrenage de la quête de la Vérité Absolue d'Allah, de la voie initiatique, le néophyte doit se dépouiller de ses habitudes, de ses a priori, de ses archétypes mentaux, de ses exigences terrestres, de ses désirs dévastateurs, en somme de son Ego destructeur, entamant ainsi un véritable Djihad contre les passions pernicieuses, voire sa culpabilisation ; d'où le problème de l'incompréhension dans la transmission de cet héritage mystique.

IV- Patrimoine lénifiant :

Au XIX^e siècle, et en réaction au mouvement Wahhabite, des Wahhabis, qui prônait la Foi en un Islam orthodoxe mettant l'accent sur l'absolue transcendance d'Allah, un renouveau des ordres soufis vit le jour. Les Tarîqa : Tidjaniya, Al Alawiya, Al Idrissiya, situées principalement au Maghreb se réclamèrent toutes directement du Prophète, à travers des filiations fictives, sans manquer de provoquer des réactions absolutistes.

Du coup, les Réformistes Modernes s'acharnèrent à mettre en relief l'aspect négatif de ces confréries fondées sur le Culte des Saints contrairement à l'Islam orthodoxe qui rejette la vénération de la Sainteté qui s'exprime par la sollicitation des Marabouts dans l'intercession entre l'homme et Allah ; tout en dénonçant, leur quiétisme et leur résignation qui, face au destin temporel, se sont traduits par des pactes avec les puissances coloniales.

Au vu de tout cela, de par sa situation géographique et de son histoire, le Maghreb, s'est vu détenir une culture à triple expression : arabe populaire, berbère, français qui allait provoquer une véritable lutte politique pour le droit à la différence et à la reconnaissance sans conditions. Dans ce sillage, la colonisation française de l'Algérie, en 1830, marqua la collision entre deux cultures. La richesse de l'une nourrie de philosophie, de science et d'histoire, se heurtait inexorablement à la pauvreté de l'autre affaiblie par le négativisme des Deys turcs, nourrie de fables et endiguée par les croyances populaires, exprimées par une tradition orale se cantonnant perpétuellement dans le mimétisme et reprenant, sans cesse, le même modèle d'expression et de comportement, allant ainsi

jusqu'à la sacralisation.

Notons qu'à l'apogée de la colonisation française, l'attitude de quelques Oulémas du Maghreb était des plus contradictoires. D'un côté, ils s'étaient présentés comme les véritables défenseurs de l'Islam, enseignant uniquement la Sharia, la loi coranique et la tradition musulmane comme principes irrévocables de fierté nationale. De l'autre, ils se ralliaient aveuglément au régime du Colonat et du Protectorat. Chefs de file des manifestations religieuses...

Conséquemment et sous l'influence de l'Egypte, le Parti des Oulémas algériens sous la direction de son fondateur Ibn Badis, puis son successeur le Cheikh al-Bachir al Ibrahimi s'y rattachait fidèlement en prônant les mêmes principes, au sens où le proclame l'organe officiel du Parti, Al Chihab, dans son premier numéro, en 1930 : "L'Algérie, en tant que partie du domaine français, est un pays à vocation culturelle arabo-française. L'enseignement public y étant essentiellement un enseignement français, la communauté musulmane se doit d'organiser elle-même un enseignement arabe moderne (dans les madrasas), pour lutter concurremment avec l'école française contre l'ignorance, et pour hâter la renaissance de la culture arabo-islamique en Algérie".

En somme l'impact de la Nahda (Renaissance), issue des universités d'El-Azhar (le Caire) de la Zitouna (Tunis) et de la Karaouyine (Fès) qui n'enseignaient pas l'esthétique littéraire mais la manipulation du langage politico-religieux, était visible sur les Tolbas des méderssas et se développa en échos, en Algérie. Bien qu'en retard, les Oulémas se regroupèrent en associations à partir de 1931. C'est alors que proliférèrent les

écoles coraniques et les journaux arabophones, souvent polémistes envers la culture occidentale, qui affirmaient leur attachement à la seule culture arabo-musulmane.

Immédiatement, Oulémas, Cheikhs et Tolbas constituèrent la strate bourgeoise des villes, conformiste et attachée au pouvoir central. Ils représentaient la pensée sclérosée dans leur attitude délibérément entêtée à vouloir défendre au lieu de l'indépendance, une tradition réactionnaire sous toutes ses formes, empêchant par là même l'épanouissement et la libération de toute la société, aussi bien algérienne et marocaine que tunisienne, vu les interférences dues à l'unité de la langue, de la religion et du territoire. La critique fondamentale qu'on leur adressait, portait sur la pensée elle-même, qualifiée de sclérosée et d'anachronique, puisqu'elle appartenait uniquement à la Tradition et ne proposait rien de nouveau, sinon qu'elle préconisait un retour aux pratiques religieuses souvent négligées par les Maghrébins qui n'observaient pas leurs recommandations et leurs enseignements.

L'écho de ce raisonnement conçu sur les sentiments fut très amplifié, en ce sens qu'il était véhiculé par les institutions d'enseignement religieux telles que la Karaouiyine au Maroc et la Zitouna en Tunisie. Cependant, la complicité des chefs religieux avec les autorités coloniales montrait à quel point les Oulémas manœuvraient les campagnards et le menu peuple des villes en prétextant l'académisme et l'intellectualisme. "Une brisure commencera à s'opérer entre la vie de ces élites intellectuelles et la vie des couches sociales plus humbles, note Louis Gardet… L'esthétique des cours reflue sur les recherches

et études du monde des tolba (étudiants), et bien des discussions juridico-dogmatiques ou littéraires, commencées à la madrasa et poursuivies au souk des libraires, se prolongent à travers les souk des corporations marchandes ou artisanales".

Au point culminant de l'histoire de l'Algérie et avec la naissance du Nationalisme vers les années trente, les intellectuels arabophones se mirent à la mode des Salafiya en s'inspirant des grands Cheikhs du Proche-Orient, tels que : Jamal ed Dine al Afghani, Mohamed Abdou et Rachid Réda. Cette nouvelle génération qui se voulait réformiste n'avait proposé aucun renouveau, ni aucune découverte. Pour elle, il s'agissait seulement de reprendre indéfiniment le modèle des anciens, Salaf, par un retour inconditionnel aux sources de l'Islam primitif.

Quoi qu'il en soit, de Jamel ed Dine al Afghani à Hassan al Banna, les thèmes traités sont souvent immuables. L'Islam reste toujours comme le disait Ernest Renan "le règne du dogme" avec le Coran comme livre de religion et de direction ; et quel que soit le degré de l'Ijtihad (l'interprétation), le Fiqh (jurisprudence islamique), la Sharia (loi coranique) et la Sunna (tradition du Prophète) demeurent très influentes et quasi-incontournables.

Indubitablement, le Réformisme reste basé sur la soumission totale et absolue à la Religion, sans possibilité d'ouverture sur une éventuelle évolution du devoir social, sans clarté d'idées, sans regard intelligent vers l'avenir pour franchir les obstacles qui éloignent incommensurablement la société maghrébine de la Modernité, même si celle-ci était portée par une colonisation on ne peut plus négatrice. En somme, en dépit

de ces réformistes, le Maghreb périclitait davantage sous le poids des dogmes, figés et anachroniques, sans pouvoir à jamais s'en affranchir.

En fait, le Salafiya était un mouvement réformiste orthodoxe, fondé par Jamal ed Dine al Afghani dont le seul écrit en persan, La Réfutation des matérialistes, a été traduit en arabe par Mohamed Abdou, considéré comme le Réformateur moderne par excellence. En effet, Mohamed Abdou, auteur d'Al Khilafa wal Imama al udhma (1923 - 1925), prévoyait par l'entremise de la technique occidentale une éventuelle restauration des principes de l'Islam.

Cependant, sous la direction de Rachid Réda qui lui succéda jusqu'à sa mort survenue en 1935, le mouvement salafiste tombe par des voies parallèles dans le néo-wahhabisme du Hidjaz et atteignit une sorte d'universalité musulmane touchant du même coup les intellectuels occidentalisés, les élites traditionnelles, les sphères sociales, du Levant au Couchant. "Le "plan de réforme" qu'élabore Rachid Rida, souligne Louis Gardet, entend remonter aux origines même de l'Islam, et accuse la communauté d'avoir dévié depuis Mu'awiya, c'est-à-dire depuis 37 de l'hégire. C'est au nom de ce "tour aux sources" qu'il fait une si large part aux principes de la consultation de l'ijma, considérés comme principes démocratiques de la participation du peuple au pouvoir".

Mais peut-il y avoir un Ijma là où trône indubitablement l'éclectisme, puisque le public musulman variant du lettré au demi lettré, avec une majeure proportion effrayante d'illettrés montre une irréductible prédilection pour le syncrétisme

ambiant de l'Extrême Orient à l'Afrique du Nord ? Il est vrai poursuit Gardet, que souvent : "L'affectivité religieuse du peuple céda à maintes superstitions, s'attacha à une forme, parfois à peine islamisée, d'anciens cultes païens locaux. C'est ainsi qu'en Afrique du Nord la piété envers les santons, les "marabouts" et leurs légendes dorées, et cette descendance dégradée du Soufisme des grands âges que sont devenues les séances populaires des confréries religieuses, l'emportèrent sans grande peine".

Les Salafiya ne prônaient que l'Orthodoxie et ne s'adressaient qu'à la classe intellectuelle, rappelant par-là les troubles religieux du X^e siècle, en s'insurgeant contre le Maraboutisme : source d'inspiration de la basse classe sociale, le Culte des Saints locaux, les Légendes, les Miracles.

Pour l'Orthodoxie des Salafiya, il s'agissait de déviations superstitieuses que l'on retrouve en général dans les religions à caractère païen ; ce qui leur valut l'inimitié de la populace qui ne voyait dans ces attitudes qu'un comportement snobe et bourgeois, qui, au lieu de la libérer de sa condition de classe inférieure, la condamnait à la sobriété et au renoncement des jouissances de la vie quotidienne qui adoucissaient sa misère.

C'est pour toutes ces raisons que le Soufisme, élément importé d'Orient et d'Andalousie, répercuté à travers tout le Maghreb par les zaouïas qui s'étaient illustrées depuis le XVI^e / XVII^e siècle par la création des foyers d'études et de cultes, inspira une tradition de poésie et de musique dans les cercles cultivés comme dans les milieux simples ; dans une langue savante comme dans les langues dialectales ; d'où la naissance d'une sorte d'humaniste populaire au sens où le souligne

Gardet : "Le peuple des villes eut de tout temps sa poésie et sa littérature dont les savants ne feront fi : littérature "populaire"... Car elle exerça sur la formation même de cet humanisme, sur certains de ses aspects du moins, une réelle influence... Moins raffinée que les œuvres des poètes de cour, d'une morale aussi libre parfois, mais tout compte fait plus saine, elle fit largement appel, sur fonds bien déterminé de légendes anciennes ou étrangères, à cet ensemble de sentiments humains, d'aspiration et de passions humaines, qui sont de tous les temps et de tous les lieux. L'atmosphère générale reste musulmane, les valeurs musulmanes viennent se greffer à l'occasion sur les vieux folklores anté ou extra islamiques, mais les réactions à l'égard des valeurs religieuses sont commandées plus d'une fois par une attitude de frondeuse liberté".

Par ailleurs, le Culte des Saints, très répandu dans les milieux ruraux, trouva un terrain favorable dans le Soufisme qui accordait un intérêt particulier à l'élément humain dans la procession religieuse, et prit en charge la représentation d'une forme de vénération, inspirée par le désir de solliciter l'intercession d'hommes, et plus particulièrement, les Imams décédés et les chefs de file érigés en Walis (Maîtres) vénérés de leur vivant comme dans leur mort.

Cette attitude inhérente aux milieux populaires défavorisés s'accentue davantage au moment où les Oulémas et les Cheikhs affichaient leur mépris à l'égard des ruraux, du menu peuple des villes, en consolidant leur statut de bourgeois conformistes, attachés au pouvoir ; d'où toutes les contradictions existentielles illustrées par cette reprise interrogative à l'endroit de l'humanisme musulman par Louis

Gardet : "N’est-ce point d’avoir trop ignoré cet acquis patient des humbles, et de s’être trop peu soucié de la dure condition sociale du peuple, besogneux, qui laissa souvent le grand et brillant aîné, l’humaniste lettré, en proie aux fluctuations et crises intérieures ?".

Ces dénonciations qui remontent parfois jusqu’aux origines du soufisme, depuis les Hanafites et les théologiens Mua’tazilites, ne se justifient qu’à l’égard des déviations et non des fondements du soufisme. L’attachement à la ferveur fraternelle dans les zaouïas est l’une des principales formes de la spiritualité du soufisme et se réalise surtout à un niveau populaire dans une sorte d’humanisme populaire, comme se plait à le souligner Gardet, bâti sur : "Fonds de folklore, tableaux de mœurs contemporaines, redits dans le souk ou veillées, accessibles au peuple des campagnes lui-même. Car ruraux et nomades ou semi-nomades pauvres, peu touchés par les œuvres littéraires raffinées, participeront à leur tour à une forme spontanée et rudimentaire d’humanisme. Ni par la langue, ni par les thèmes, elle ne sera exactement celle du peuple des villes ; face au folklore des villes, elle saura garder son originalité d’inspiration et d’expression".

Il était du devoir des zaouïas, en dehors de la vie spirituelle, de s’intéresser à la vie matérielle du monde extérieur en s’interrogeant sur son insertion, en tant que spécificité, au sein de la société en gestation à laquelle elle appartient et qui est en butte aux difficultés engendrées par la Modernité, puisqu’à la fin de l’itinéraire colonial, aux problèmes d’adaptation aux contraintes du monde moderne, va s’ajouter le problème de la récupération de l’identité culturelle

et historique bafouée par plusieurs siècles d'occupation ; d'où la rébellion qui s'organisa autour de la réforme de l'héritage et de la modernité.

V- Modernité dévoyée :

En effet, les zaouïas ne pouvaient concilier entre le Monachisme, interdit en Islam, et l'activité extérieure. Ce contresens culturel nuit énormément au rôle des confréries quant au processus de développement des sociétés musulmanes. En l'occurrence, une réaction intempestive, légitime, apparaît à l'encontre des Tarîqa et tente de démystifier les rites et les coutumes traditionnels en s'occupant davantage des bouleversements provoqués avant tout par les problèmes socio-économiques auxquels fait face la société musulmane.

Il fallait pour toute rupture garder l'essentiel, s'inspirer de l'Ecole française, d'assimiler ses idées principales issues de la Révolution de 1789, de Rousseau, de Montesquieu, de Voltaire, des Romantiques, de découvrir le Marxisme, le Dadaïsme, le Surréalisme, le Freudisme, le Personnalisme, l'Existentialisme, l'Absurde, le Réalisme socialiste, le Structuralisme, la Psychanalyse ; pour pouvoir prétendre à une société intellectuelle, capable de dépasser ses propres contradictions.

On ne pouvait parvenir à une plénitude de soi, à dépasser son propre enfermement qu'en luttant d'abord contre soi-même, en proposant une véritable rupture dans le sens révolutionnaire du terme. Il incombait donc aux écrivains de créer leur propre modèle par le raffinage de la culture de l'Autre et de rejeter tout ce qui constitue une fausse

reproduction non conforme aux conditions de la lutte maghrébine.

La spécificité maghrébine qui n'a subi aucune grande influence depuis les Phéniciens en passant par les Romains, les Vandales, les Byzantins, les Arabes, les Portugais, les Espagnols, les Ottomans et les Français devait chercher la solution au sein d'elle-même et retrouver l'élément négatif qui s'était incrusté en elle.

En ce sens, le XX^{e} siècle de la décadence coloniale, pouvait-il être ce XIII^{e} siècle de l'épopée mystique du grand soufi de tous les temps : Jalal ud Dine ar Roumi (1207 - 1273) ? Le nouvel "homme de laine", sous la domination coloniale du Maghreb par la France, était-il capable de l'appel spirituel d'Allah, de sa reconnaissance par l'irrationalisme et l'intuitionnisme ? La contemplation est rude et les Tarîqa (Dikr - Sama' - Raqs - Sukr - Al-Ghalaba) pour y accéder sont rares et non conformes. L'expérience spirituelle était souvent entachée de manquer d'authenticité et de mysticisme.

Actuellement, il existe deux Tarîqa principales ; l'une s'exprimant par l'ascétisme tout en demeurant cloîtrée ; l'autre agissant selon l'archétype d'un Saint fondateur ou disciple d'une doctrine. Ecole d'enseignement coranique et théologique, cette tendance a dévié de ses principes fondamentaux par le recours aux pratiques superstitieuses déjà encouragées par le colonialisme ; d'où la stagnation et la régression sociale.

En effet, le M'Kadem ou Cheikh, personnage religieux, choisi pour ses liens généalogiques fictifs avec le Maître enterré à l'endroit de la zaouïa ou du Marabout, qui gère les

biens locaux, accueille les fidèles et organise des fêtes cycliques ayant pour but de rappeler la piété du Saint fondateur. Il prodigue des conseils et des enseignements aux hommes et aux femmes venus confesser leurs soucis et leurs espoirs. C'est le partage qui rappelle à tout élément maghrébin le sens de son identité collective et profonde de croyant, membre d'une immense communauté. Cependant, il serait syncrétique de penser qu'il s'agit, pour eux, de sacraliser la réalité au lieu de la fuir selon le précepte du Prophète : "La terre tout entière est une mosquée".

Effectivement, on a souvent oublié, dans les zaouïas, que la tradition ésotérique soufie s'enveloppe habituellement du Voile de la Mosquée pour préserver l'inaccessible et divin secret aux néophytes, dans un langage hyper recherché dans la rhétorique arabe (Allégorie - Ellipse - Hyperbole - Métaphore) pour réaliser la symbiose entre Al - Batine (ésotérique) et Al - Dhahir (exotérique) ; ce que l'esprit de la masse inculte, limitée dans sa conscience imaginative, ne peut atteindre. C'est alors que le "Soufisme (apparaît comme) la volonté de Dieu (agissant) dans l'homme, sans l'intermédiaire de l'homme. Le Soufisme (serait) l'abandon du superflu. Il n'y a rien de plus superflu que (le) moi, car en (s') occupant de (son) moi, (l'on) s'éloigne de Dieu".

A ce niveau, Ch. Bonaud illustre dans son ouvrage, Le Soufisme et la spiritualité islamique, l'un des critères fondamentaux des Mystiques soufies à savoir : l'abandon des attributs importuns d'Al-Nafs, le Moi, l'Ego humain. Ce qui témoigne de l'importance du Soufisme dans la mystique des Tarîqa, fondée sur le renoncement du bien être terrestre, où

l’unique et ultime quête spirituelle du A’rif, le gnostique, s’anime d’amour par la fusion du Microcosme dans le Macrocosme, c’est-à-dire le Divin.

Dans toutes ces attitudes perverties, les préceptes islamiques sont loin d’être appliqués et représentés conformément à l’éthique coranique. Rappelons que le Coran met tous les acteurs sociaux en présence d’un univers de valeurs dont la procession progresse du physique dans le métaphysique, c’est-à-dire la transformation des instincts par le moyen de son éthique morale : en évitant le Mal et en adoptant le Bien qui reste un secret inaccessible.

Le Coran évoque, à travers, les mots du langage, l’Univers comme substance de l’Unique (macrocosme) dans lequel doit se fondre l’Homme (microcosme), c’est-à-dire qu’il dépend de l’Idée formulée dans l’Eloquence du Verbe par l’intermédiaire de la Connaissance d’une seule et unique personne, en l’occurrence le Prophète et non le M’Kadem.

Comment peut-on imaginer qu’un Saint mort (Marabout - Cheikh - Maître spirituel) intercède entre l’homme et Allah par la voix du M’Kadem, au moyen de fourberies circonstancielles, si on croie en une véritable cause primordiale, non créée, qui a créé le monde visible et invisible (Univers) ? Allah Est ! C’est d’ailleurs en ce sens que souligne B. Elahi dans son livre La Voie de la Perfection : "Seul un vrai guide conduit ses disciples au but, par des chemins connus parfois de lui seul, mais tracés selon des principes immuables. Un guide imparfait n’a pas le pouvoir de guider jusqu’à la perfection et peut tout au plus suggérer une direction... Quant au mauvais guide, il égare ses disciples même sur une voie traditionnelle. La seule voie est

donc celle d'un maître véridique".

Par conséquent, endiguée par le malheur colonial et les mensonges du siècle, la société maghrébine, déçue par sa quotidienneté misérable, se jetait, corps et âme, dans l'illusion et les chimères entretenues par le Maraboutisme qui se nourrissait de cette résignation négative au sens ou le souligne la sagesse moyen-orientale : "A ceux qui se nourrissent d'illusions et de rêves, on ne peut donner comme nourriture que l'illusoire et l'imaginaire".

En effet, le Prophète détient les secrets cachés du Coran dont il interprète les versets puisque le langage y est un I'ajaz absolu (langage extensif et inimitable) immédiat dans lequel le Bayane (expressivité) procède du Am'r (ordre secret) qu'Allah a scellé dans son Livre ; d'où l'impossibilité de créer des néologismes. Le Prophète est le seul à en connaître le véritable sens par la réception directe des récits coraniques au moyen de la Révélation. "C'est ainsi que nous te racontons les histoires d'autrefois ; en outre, nous t'avons envoyé de notre part une admonition". (Ta Ha, sourate XX/99).

Il en ressort que, seul, le Prophète laisse derrière lui l'Idée permanente, voire le récit des rites authentiques, transmis de génération en génération, qui constitue une source de vie pour la Umma musulmane. Et il n'y aurait que la Foi pour atteindre la Vérité, c'est-à-dire le Secret au sens ou le proclame le Coran : "L'histoire des prophètes est remplie d'exemples instructifs pour les hommes doués de sens. Le livre n'est point un récit inventé à plaisir : il corrobore les Ecritures révélées avant lui, il donne l'explication de toute chose, il est la direction de toute chose, il est la direction et une preuve de la

grâce divine pour les croyants". (Yusuf, sourate XII/111).

En effet, le Verbe coranique constitue une part importante de la littérature et assure authentiquement la restitution du Patrimoine Universel en remontant au-delà de la Bible jusqu'aux temps mésopotamiens d'Ibrahim Al-Khalil ; et transmet aux Arabes l'ensemble du message sémitique.

"Il t'a envoyé le livre contenant la vérité et qui confirme les Ecritures qui l'ont précédé. Avant lui il fit descendre le Pentateuque et l'Evangile pour servir de direction aux hommes. Il a fait descendre le livre de la Distinction". (Al - Imran, sourate XVIII/ 12).

Parole transmise puis écrite, le Coran ne tend ni vers la recherche de la perfection formelle des auteurs littéraires classiques, ni vers la perfection dynamique à travers un langage qui se résorbe à l'usure du temps. Le style du Coran constitue l'espace scripturaire où s'opère l'humain et le divin au moyen la Lougha (rhétorique classique), élément fondateur, incontournable dans la culture arabo-musulmane ; et où toute parole émise / écrite est un affrontement entre Al-Dahir et Al-Batin. En conséquence, la Lougha s'avère être non seulement un outil linguistique de communication mais aussi un message ontologique ; d'où l'originalité de la Parole. C'est alors que le Coran est supposé comporter, dans la vision musulmane, sept sens ésotériques correspondant aux Lata'if, les sept "centres subtils" de l'être, selon un Hadith du Prophète qui dit : "Le Coran a un sens exotérique et un sens ésotérique. Ce sens ésotérique a lui-même un sens ésotérique, ainsi de suite jusqu'à sept sens ésotériques".

Si la Tradition était l'ensemble des textes les plus anciens,

une conception toute littéraire, religieuse et philosophique, le Secret ne serait pas une fable, une Histoire ou un jeu rituel fait d'actes pervertis mais un ensemble de codes pour conquérir les puissances intellectuelles contenues dans l'homme.

Compte tenu de la nature du langage dans le Secret, il pourrait être défini comme un privilège du pouvoir des mots ou un signe de participation à ce pouvoir qui mènerait le véritable mystique au Kashf, voire au dévoilement des vérités divines ; d'où la nécessité du Secret qui repose sur la Prudence, le Langage et le Symbole puisque le Secret du Coran est le symbole de l'essence divine non manifestée, c'est - à - dire celui du pouvoir et de la manifestation universelle ; ce qui fait du texte sacré le Secret de la Connaissance et de la Spiritualité qui ébranle les entités psychiques du soufi qui risque d'en être la victime, en mettant le Symbolisme du Secret au compte du Voyage, voire l'Errance par la quête de la Vérité, de la Paix et de l'Immortalité dans sa recherche de l'Identité originelle et du centre spirituel.

C'est d'ailleurs cette l'Errance conçue comme une sorte de voyage que Sohrawardi d'Alep définit telle la "Patrie Originelle" (Le Prophète Mohammed fut porté au ciel dans son "Mi'radj"). D'un autre point de vue, Shabestari nomme les êtres errants du terme "Es Salikun", pluriel de "Es Salik", les voyageurs qui ont perdu toute orientation et qui tournent le visage vers "Ed Dal", le guide illuminé qu'est : le Prophète. Et c'est ainsi que le Néophyte deviendrait Ascète puis Gnostique en interprétant le modèle atemporel à travers le Coran, dans une sorte de Voyage in illo tempore conformément à son processus identitaire.

Nous concluons à l'issue de cet exposé, et au vu de ces alternances culturelles et historiques entre l'authenticité et la perversion des rites qui influèrent considérablement sur la valeur symbolique des rituels et de la pensée soufis en général, que certains créateurs de fictions, dans la littérature maghrébine, s'attachent à mettre en scène des actes profanes qui se chargeraient au moyen de la répétition quotidienne d'une valeur sacrée par l'imitation rassurante d'un archétype fondateur.

C'est alors que la réalité s'acquiert, elle aussi, par la participation fidèle des membres de la communauté. Cela dit, tout acte n'ayant pas de modèle archétypal est dénué de sens et manque de réalité. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la pensée maghrébine est souvent archétypale et paradigmatique dans la mesure où elle ne se reconnaît elle-même (advient), qu'au moment où elle cesse d'être moderne.

Si les écrivains délèguent le pouvoir performatif du langage à leurs protagonistes, c'est pour mieux permettre des ancrages spatio-temporels qui impliqueraient un constant embrayage hors de l'espace-temps romanesque sur l'Histoire événementielle du Maghreb qui constitue, à notre sens, le seul critère d'interprétation du champ sémantique d'une littérature souvent travaillée par une intertextualité renfermant une multitude de textes, écrits / oraux, superposés, calqués, sur le Coran et la Tradition Orale qui s'inspire perpétuellement du Sacré, dans un mouvement syncrétique, au sens de la sublimation et du merveilleux.

Bibliographie :

1 - Al - Munaddjid, Salah ed Dine : Le concept de justice sociale en

Islam, O.P.U., Alger 1982.
2 - Boissard, Marcel A. : L'humanisme en Islam, Albin Michel, Coll. Présence du Monde Arabe, Paris 1979.
3 - Bonaud, Ch. : Le Soufisme et la spiritualité islamique, Maisonneuve-Larose, Paris 1991.
4 - Coran, Editions Baudouin, Paris 1980.
5 - Elahi, B. : La voie de la Perfection, Seghers, Paris 1976.
6 - Gardet Louis : La Cité Musulmane. Vie sociale et politique, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris 1969.
7 - Hallaj : Poèmes mystiques, Albin Michel, Coll. Poche, Paris 1998.
8 - Ibn Arabi : Les Illuminations de la Mecque, Albin Michel, Coll. Poche, Paris 1997.
9 - Ibn Khaldoun : Discours sur l'Histoire Universelle, Editions Sindbad, Paris 1978.
10 - Laroui, Abdallah : L'idéologie arabe contemporaine, Editions Maspéro, Paris 1976.
11 - Laroui, Abdallah : L'Histoire du Maghreb, T. 2, F.M., Petite Collection Maspéro, Paris 1976.
12 - Laroui, Abdallah : Islam et histoire, Albin Michel, Paris 1999.
13 - Marquet, Yves : La philosophie des Ikhwan al Safa, Editions SNED, Etudes et Documents, Alger 1973.
14 - Megherbi, Abdelghani : Le Monde musulman, Editions du Parti, Alger 1977.
15 - Meyerovitch, Eva de Mitray : Anthologie du Soufisme, Sindbad, Coll. Islam, Paris 1978.
16 - Meyerovitch, Eva de Mitray : La prière en Islam, Albin Michel, Paris 1997.
17 - Random, Michel : La Connaissance et le Secret, Dervy-Livres, Paris 1992.
18 - Rumi, Jalal ud Dine : Rubai'yat, Albin Michel, Paris 1987.
19 - Rumi, Jalal ud Dine : Le Livre du Dedans, Albin Michel, Coll. Poche, Paris 1997.

Le paradoxe

Hafsa Bekhelouf
Université de Lyon 3, France

Interpellation. La littérature maghrébine de langue française pose une question nationale : qui sommes-nous ? "Le premier récit érotique écrit par une femme arabe", telle est la phrase d’accroche que nous lisons actuellement sur le bandeau du roman de Nedjma, qui s’intitule L’amande[(1)]. Ce livre est écrit en français. Il est très médiatisé. Pour quelles raisons ? Est-ce parce qu’il est littérairement exceptionnel ? Ou plutôt parce que la combinaison "femme arabe" et "sexualité" est très à la mode aujourd’hui ?

La critique française l’érige en un livre qui révolutionne l’érotisme féminin pour la société arabo-musulmane. Paradoxalement, cette révolution ne se fait pas dans la langue de ces sociétés arabo-musulmanes mais dans une langue étrangère. Ce livre est publié en France, pas en Algérie, ni au Maroc, ni en Tunisie. Qui vit vraiment la révolution, si vraiment révolution il y a ?

Cet exemple est un exemple parmi tant d’autres de livres écrits par des auteurs maghrébins en langue française et qui ne connaissent de succès qu’en France ou en Europe.

Pourquoi s’intéresser à la littérature maghrébine d’expression française aujourd’hui ? Peut-on dire que cette littérature est à cheval entre la culture orientale et la culture occidentale ? Notre connaissance des pays du Maghreb est aujourd'hui souvent tributaire de ce qui est véhiculé par les

médias qui, tout en prétendant diffuser des informations, ne manquent pas de faire circuler des clichés réducteurs sur les "pays arabes". Cela dit en passant, il est bon de souligner que l'un des clichés les plus récurrents est celui qui traite de la condition féminine au Maghreb. A l'origine de cette volonté de traiter du statut de la femme "arabe", une difficulté bien évidente à comprendre le phénomène dans sa spécificité autant que dans sa diversité. Finalement, dans le fond voir la femme "arabe" désabusée de l'autre coté de la Méditerranée rassure les médias occidentaux et les confortent dans leurs positions de garant des droits de l'homme. Les nuances se perdent.

Cela n'est qu'un exemple parmi tant d'autres de thèmes banalisés et traités sans le moindre souci d'authenticité. Dans ce contexte, il est utile de s'intéresser à la littérature maghrébine de langue française qui peut témoigner de la richesse (ou bien des lacunes) et du dynamisme (ou bien de la sclérose) d'une culture ancienne, ainsi que d'une rencontre des cultures qui, aujourd'hui encore, soulève les passions et de multiples questionnements. On raconte que cette littérature s'est appropriée "la langue de l'Autre" pour exprimer les multiples facettes de son imaginaire propre. Il nous est peut-être tous arrivé de rêver en langue étrangère.

Avant de vérifier ce présupposé et d'analyser une telle expérience, il s'agira de définir ce que nous entendons de façon générale par l'expression de littérature maghrébine francophone. Effectivement on peut se demander de façon légitime quelles sont les productions littéraires qui entrent sous la catégorie de "littérature maghrébine d'expression française".

L'origine de l'expression littérature maghrébine

d’expression française remonterait et serait citée, selon Khatibi, dans un ouvrage de 1911 de Robert Rondau "Les Algérianistes" qui aurait donc fait émerger la spécificité d’une littérature romanesque nord-africaine d’expression française. Un ou le premier roman serait de Hadj Hammou Abdelkader qui s’intitule "Zohra, la femme du mineur" (1926).

Au départ, cette littérature se présentait comme un événement formidable pour les pays du Maghreb. Khatibi[(2)] explique l’élan prononcé par la France devant la littérature maghrébine de langue française par une tentative de déculpabilisation. Il fallait montrer que les peuples colonisés "ne sortaient pas du néant, qu’elles (sociétés) étaient dotées de valeurs authentiques et d’une véritable culture"[(3)]. En revanche, du point de vue de certains auteurs maghrébins, il eut un sentiment d’avoir servi des intérêts étrangers, qui masqua leurs intentions propres nées de l’enthousiasme premier des éditions françaises qui elles, se ruaient sur son "arabe de service". Aussitôt né, aussitôt envolé. L’enthousiasme s’évanouit aussi vite qu’il apparut. Khatibi affirme que ces auteurs se sentirent blessés : "Ils ont le sentiment honteux d’avoir été utilisés"[(4)].

On assigna à cette première génération la mission de dire le drame de la société en crise. Et paradoxalement, aujourd’hui on a également le sentiment que certains se font le porte parole des misères des sociétés maghrébines. Que nous dit cette littérature ? Les mouvements des partis politiques de la droite française s’indignaient devant le fait que ces auteurs portaient une forte critique voir des insultes sur la France dans leur "propre langue". On se demandait de quels droits un étranger se permettait-il de les insulter dans leur propre langue.

Mais cette révolte par l’écriture fut largement acceptée et reconnu par les mouvements politiques de gauche qu’on considérait comme masochistes puisque ils soutenaient une littérature qui rejetait sa propre identité nationale. Dès le départ, cette littérature est interpellée comme une littéraire "miroir", une littérature du reflet des sociétés et des situations plurielles du Maghreb.

Qu’est ce qui fait la conscience nationale ?

Est-ce l’origine de l’auteur qui constitue le critère ? Ou alors les thèmes abordés dans l’œuvre ? Est-ce le lieu de naissance, ou le nom aux consonances arabes de l’auteur qui déterminent l’appellation "littérature maghrébine d’expression française ?"

En effet, nous pouvons prendre comme exemple l’écrivain Nina Bouraoui. Cette femme qui est née en 1967 a reçu le prix Goncourt en 1991 pour son roman La voyeuse interdite. Cette femme est née à Rennes et est issue d’une famille biculturelle dont le père est algérien. Née en France, vivant en France, de langue maternelle française, Nina Bouraoui est néanmoins rattachée à la littérature maghrébine de langue française. Vous pourrez trouvez son roman classé dans les librairies au rayon "littérature du Maghreb". Elle n’est donc pas considérée comme un écrivain français mais un écrivain maghrébin.

Ces petits problèmes que pose l’attribution du statut national de l’écrivain soulèvent la question d’identité nationale. Qui est quoi ? Qui est français ? Qui est maghrébin ? En France, on n’assume pas certaines identités. D’un coté, on n’arrive pas à classer ces auteurs dans la littérature française, puisque la culture arabe demeure dans les esprits une culture

étrangère. Du coté des auteurs, ne sachant pas qui on est vraiment, on accepte d'être placé dans cette littérature spécifique.

Toutes ces difficultés ne renvoient-elles pas à des questions historiques ? Si la France accepte et reconnaît la culture maghrébine comme étant un aspect intégrant de sa propre culture, alors la France pourra faire son travail de mémoire en ce qui concerne son ancienne position de France colonisatrice et républicaine à la fois. Le rejet que la communauté maghrébine vit au quotidien en France est dû à ce refus pour la France de se rappeler qu'elle a été dominatrice injustement d'un ensemble de peuples.

Inconsciemment la présence des « Arabes » en France, rappelle constamment à la France qu'elle a fauté dans son histoire. Elle n'est pas l'image qu'elle se renvoie en tant que parfaite garante des droits de l'Homme, que sa constitution porte en préambule. Et sous cet aspect du problème, on peut se demander si l'écrivain maghrébin existe vraiment. Quels sont les critères qui déterminent l'écrivain national ?

Khatibi répond à cette question en considérant que l'écrivain national est celui qui "se considère comme tel et qui assume ce choix". On peut se demander si un écrivain nord-africain qui s'exile plus de dix ans en France ou ailleurs fait encore partie de la littérature maghrébine. Cela nous amène à examiner ce que révèle en réalité le concept de "littérature maghrébine d'expression française". Que veut-il vraiment dire ?

En effet, cette expression veut dire que d'une part que cette littérature n'appartient pas au patrimoine littéraire, voir

culturel, français. D’autre part, elle souligne que cette littérature n’est pas de France mais qu’elle s’exprime dans la langue française. On peut dire, d’un certain point de vue que cette littérature est le terrain d’expression de deux cultures.

Question d’identité ?

La langue est un accès direct à la culture. Parler le français, dans une démarche artistique, c’est d’un certain point de vue revendiquer cette culture. C’est également employer les catégories de pensée d’une culture pour s’exprimer. En effet, user d’une langue présuppose pour celui qui en use de dominer les concepts, les éléments culturels présents dans les usages que la communauté fait des mots.

Mais si on déchiffre un peu ce concept, on peut être amené à plusieurs interprétations. Ce concept reviendrait à dire : la littérature maghrébine d’expression française c’est l’acte d’écrire d’un maghrébin en une langue qui n’est pas "la sienne". Glissement facile. On peut se demander s’il est pertinent de dire qu’une langue appartient à une certaine catégorie de personne. Y a-t-il une propriété de la langue ? Si oui, qui peut revendiquer cette propriété et au nom de quoi ? Si on prend la peine de s’intéresser à cette question, on remarquera que beaucoup d’ouvrages qui abordent la littérature maghrébine d’expression française vont avoir recours au concept de "la langue de l’Autre", dans une démarche qui tente de justifier la raison d’être de cette littérature. Tout cela va se traduire par l’idée communément partagée que les écrivains maghrébins usent de "la langue de l’Autre" pour la retourner contre lui, pour critiquer, pour se libérer, pour exprimer des choses qu’ils ne peuvent pas dans "leur langue" etc.

Or l’idée que la langue est à "l’Autre" signifierait que l’Autre en est maître et possesseur. Et implicitement, "moi", écrivain maghrébin, issu de cette culture colonisée, j’use d’une langue dont je ne suis pas maître et donc n’en suis pas possesseur. Par conséquent, je demeure encore tributaire de ce rapport du dominant (colon) et du dominé (colonisé). Et c’est cet autre, qui prétend en être le maître exclusif et qui par un processus politique et psychologique, qui me laisse croire que je ne suis pas maître de la langue française.

Jacques Derrida exprime ce sentiment dans son ouvrage Le monolinguisme de l’autre : "Parce que la langue n’est pas son bien naturel, par cela même il peut historiquement à travers le viol d’une usurpation culturelle, c’est-à-dire toujours d’essence coloniale, feindre de se l’approprier pour l’imposer comme la (sienne)"(5).

Afin de saisir l'importance des enjeux liés à l'écriture, il faut comprendre d'abord le rapport historique de l'écrivain africain avec la langue de son ancien colonisateur. J. Derrida nous rappelle que, même chez les élèves dont la langue maternelle était le français, l'initiation aux règles de l'écriture avait une signification tout autre dans le contexte colonial : "Pour les élèves de l'école française en Algérie... le français était une langue supposée maternelle mais dont la source, les normes, les règles, la loi étaient situées ailleurs... Ailleurs, c'est-à-dire dans la métropole. Dans la Ville-Capitale-Mère-Patrie... La métropole, la Ville-Capitale-Mère-Patrie, la cité de la langue maternelle, voilà un lieu qui figurait, sans l'être, un pays lointain, proche mais lointain, non pas étranger, ce serait trop simple, mais étrange, fantastique et fantomal... Un pays de

rêve, donc, à une distance inobjectivable. En tant que modèle du bien-parler et du bien-écrire, il représentait la langue du maître".

Et quelque part de façon très proche pour certains ou alors très lointaine pour d'autres, il y a un rapport très étroit avec les polémiques contemporaines qui touchent la société française. En effet, dans le débat sur la question de l'intégration de la communauté maghrébine en France, nous voyons derrière ce concept de "littérature maghrébine d'expression française", une autre forme (plus correcte ?) de dire ce que l'on entend tous les jours au quotidien, l'expression : "c'est un français d'origine maghrébine".

Il faut rappeler que ce genre de remarques faites en ce qui concerne des individus de citoyenneté française, appelés également "beurs", nés sur le territoire national français, dont la langue maternelle est le français, sont constamment ramenés dans une autre dimension culturelle qui n'est pas la systématiquement la leur. De ce fait, on se trouve dans une confusion identitaire complète des deux cotés, si on peut dire. L'identité française a besoin de se construire. Et elle se construit perpétuellement et s'interroge. Aujourd'hui à l'époque de la mondialisation, de l'après-décolonisation, à quoi ou plutôt à qui renvoie l'identité française ? Sur quelle image vit-on ? Khatibi exprime ce trouble de l'identité et montre comment la langue réfléchit l'image que l'on se fait de soi : "La langue n'appartient à personne, elle appartient à personne et sur personne je ne sais rien". "Te parlant dans ta langue, je suis toi-même sans l'être, m'effaçant dans tes traces"(6). Or cet "Autre" se perd dans l'image que le "maghrébin" lui rend de

lui-même.

Nous ne cherchons pas à porter un jugement du type : il aurait fallu classer ce qui est appelé "littérature maghrébine d’expression française" dans la catégorie littérature française ou littérature maghrébine. Néanmoins, nous souhaitons comprendre pourquoi cette appellation est ainsi formulée. Et que peut révéler cette association de mots ? Si on inverse les données, il s’agit par exemple de se demander si des auteurs d’origine européenne de culture française qui se mettaient à écrire des romans, des poèmes (etc.) en arabe, seraient classés dans une rubrique "littérature française d’expression arabe".
Paradoxalement, l’écrivain maghrébin use d’une langue "étrangère" pour saisir une identité.

Environ 50 ans après l’éclosion d’une littérature maghrébine écrite en français, on pourrait croire que l’emploi de la langue française aujourd’hui par certains auteurs, jeunes ou anciens, peut être interprété comme la volonté de participer à une dimension universelle (si dimension universelle, il y a), dans le sens où il y aurait un dépassement de la culture nationale dans le but d’atteindre des idéaux partagés pas tous.

La langue française, langue de l’universel ?

Aujourd’hui grâce aux progrès de la technologie, chaque individu a une conscience du monde. Il ne pense plus localement comme cela était possible il y a des quelques décennies encore. Pour reprendre une citation de deux écrivains : "au moment où nous entrons dans une ère nouvelle de l’évolution humaine, celle des relations à l’échelle du globe, il est évident que tout homme a deux patries, la sienne et la planète Terre"(7).

Nous vivons l’époque de la mondialisation avec tout ce qu’elle implique, c’est à dire que nous sommes dans la communication rapide, mondiale, par l’avènement d’Internet(8), du commerce international, du droit international etc. Il semblerait donc que l’utilisation d’une langue comme le français, qui est utilisé aux quatre coins de la planète, peut relever d’une démarche mondialiste. Le français se situe au 9e rang des langues les plus utilisées. On compte aujourd'hui un peu plus de 169 millions de francophones à travers le monde, soit 3,2 % de la population mondiale. L'Europe regroupe 44 % de la population francophone, l'Amérique 7,6 %, et l'Afrique 46,3 %, l'Asie 1,8 % et l'Océanie 0,3 %(9). Ces chiffres parlent d’eux même et soulèvent en même temps un paradoxe puisque l’Afrique contient plus de locuteurs d’une langue latine qu’en Europe.

En ce qui concerne le Maghreb les données sur la francophonie recensent plus de 33,4 millions de francophone (64 % des Tunisiens, 57 % des Algériens et 41,5 % des Marocains), la Francophonie y est très présente.

Le français langue de 2e plan ? Langue utilitaire ?

Par conséquent le français peut servir de passerelle linguistique entre le monde arabe et l’occident. Nous entendons par passerelle linguistique la capacité à véhiculer l’imaginaire ou l’identité d’une certaine culture par le biais d’une langue étrangère à cette culture en question. On pourrait ainsi dire que la littérature maghrébine d’expression française peut être définie comme "littérature arabe écrite en français" selon les termes d’André Miquel(10) (au sujet de l’œuvre de Tahar Ben Jelloun). Cela signifierait qu’on assiste à une forme de

traduction de l’imaginaire maghrébin en langue française.

Naturellement, à partir de là, on peut se demander si la littérature maghrébine écrite en français est une transposition des genres littéraires arabes en français. Pour donner un exemple, est-il possible de parler de "Qissa d’expression française", de "Maqama d’expression française", ou encore de "Rihla d’expression française" ? On pourrait bien entendu objecter à cela le fait que l’arabe n’est pas une langue locale ou régionale est qu’elle peut très bien se suffire à elle même et prétendre à une dimension universelle à partir de ses propres mots. Dans les sociétés maghrébines, l’arabisation de l’enseignement est aujourd’hui un fait, et le français a le statut d’une langue étrangère. Et pourtant, nombreux sont ceux qui écrivent en français. Il y a donc lieu de s’interroger sur les motivations de ces auteurs. Par conséquent, un rappel sur le statut de l’arabe est nécessaire pour comprendre cette volonté d’aller chercher ailleurs.

En effet, il existe un courant au sein des pays arabes qui revendique l’inaptitude de la langue arabe de vivre avec la modernité. Elle aurait déjà un statut de langue morte. Un petit exposé sur la langue arabe et son évolution est une tentative de réponse quant à l’interrogation : pourquoi ne pas écrire en arabe ? En tentant de donner une réponse illustrée à cette question nous tenterons de répondre à la question : pourquoi encore écrire en français aujourd’hui ?

La relation de l’écrivain maghrébin avec sa langue :

Or le problème de fond qui se pose avec la langue arabe, qui est employée dans ces pays, est que ces pays sont, dans la majorité des cas, pour ne pas dire dans la totalité des cas, des

pays totalitaires où l’expression littéraire passe par le regard religieux ou politique ou par les deux quand ces deux se confondent au sein du pouvoir étatique. Et puis qui lit vraiment l’arabe classique dans les pays arabes ?

1- Censure et analphabétisme :

Le taux d’analphabétisme reste élevé aujourd’hui. L’article de Michel Faure dans l’Express du 6 novembre 2003, rappelle le constat général sur la situation des productions littéraires dans le monde arabe qui "publie de moins en moins de livres, lesquels sont de moins en moins lus et de plus en plus censurés"[(11)].

2- Pourquoi faire un rappel du statut historique et contemporain de la langue arabe ?

Il nous semble primordial de faire état de la langue arabe aujourd’hui comme nous venons de le faire pour montrer que cette langue a une dynamique propre et surtout une réception au sein de ces sociétés arabes qui est complètement différente de celle du français.

Prendre en considération l’idée que le français est une passerelle à l’universel c’est dépasser quelque part le point de vue premier qui fût émis en ce qui concerne l’emploi du français en tant que langue du colonisateur. En effet dans l’ouvrage, La littérature maghrébine d’expression française, Jean Déjeux rappelle comment le français s’est imposé en Algérie, au Maroc, et en Tunisie. Pour la France, franciser les "indigènes" était un dessein dès le début de la conquête de l’Algérie en 1830. Le capitaine Richard en 1846 souhaitait "s’emparer de l’esprit du peuple" après "s’être emparé de son corps".

Quant au Maroc et la Tunisie sous protectorat français pour le premier en 1912 et pour le second en 1881, ils surent garder leurs patrimoines culturels, voire leurs identités par rapport aux Algériens qui dans la première moitié du 20e siècle vivent une période "d'acculturation" et réclament un statut de français à part entière. Ainsi la maîtrise du français par les Marocains et les Tunisiens est le fait d'une élite intellectuelle. Certes, il est évident que la colonisation est la cause directe de l'existence d'une littérature maghrébine d'expression française.

Enjeux :

1. L'exil dans la langue :

Dans une nouvelle de Ali Bouguerba(12) qui s'intitule Lyon-Mosta(13) le personnage de la nouvelle, qui narre son retour à la terre natale après une longue absence, décrit la réalité de cette société algérienne en proie au terrorisme : "La société était déjà partagée et parmi ceux qui restaient, beaucoup pensaient que la solution étaient dans l'exil". L'exil peut-il être la solution au problème algérien et par extension aux problèmes maghrébins ?

Il y a un exil dans la littérature maghrébine d'expression française. On peut le déterminer comme un thème propre à cette littérature s'appliquant et pouvant s'étendre à toute la littérature africaine francophone. Que faut-il comprendre par "exil"? Selon une première définition du dictionnaire, l'exil peut être provoqué par deux choses : l'exil peut être une expulsion de quelqu'un hors de sa patrie qui le conduira dans un lieu étranger où il résidera. L'exil peut être aussi le résultat d'un acte mûrement réfléchi et qui conduit un individu à séjourner hors de sa région, de sa ville d'origine, en un lieu où

on se sent comme étranger.

En apparence le terme semble clair et les répercussions psychologiques de l'exil sans équivoque. Dans la pensée occidentale, l'exil est souvent assimilé à toute une série d'états psychologiques négatifs tels que la solitude, l'isolement, l'aliénation et le dépaysement. L'exil ne peut être synonyme de bonheur. Néanmoins l'exil n'aboutit pas forcément à un état absurde. Il est producteur d'une écriture : l'écriture de l'exil.

Au départ, le colonisé se sentait effectivement exilé à l'intérieur de son propre pays, et l'on s'étonnera moins que la culture française ait exercé une fascination certaine sur beaucoup d'écrivains et d'intellectuels africains au point où il se produit un phénomène d'imitation. Or le colon français ne se sentait en exil qu'en Afrique, l'Africain qui n'est jamais tout à fait chez lui en France, quelle que soit son origine, souffre aussi de l'exil en Afrique en proportion directe de son éducation. En fait, le colonisé "civilisé" vit à l'intersection de deux cultures sans appartenir à aucune. La couleur de sa peau, sa religion et sa langue distinguent le colonisé de l'Européen, mais son nouveau savoir et sa connaissance de la langue française l'éloignent de ses propres origines culturelles.

On sait que l'exil est depuis toujours un terrain propice à la création littéraire. Ce rapport créateur entre exil et écriture s'inscrit sur les fondements d'un ensemble de sentiments négatifs, renforçant ainsi l'indéniable ambiguïté de cette condition. On peut se demander si certains ne cherchent pas l'exil pour en être inspiré ?

Cette littérature nous conte des histoires doubles, plurielles, d'ailleurs, de là-bas. C'est une mémoire dédoublée

qui se cherche constamment. L’écrivain quand il ne peut pas fuir la réalité de son pays, s’exile dans un ailleurs.

Cet ailleurs est la langue. Et cette langue est le français. Ces pays anciennement colonisés sont l’objet d’une dualité mal assumée, non construite, non reconnue. Paradoxalement certains écrivains s’exilent dans leur propre pays. S’exiler dans son propre pays n’est pas se rendre étranger à sa propre identité ? Si l’écrivain maghrébin écrit dans une langue, prétendue ne pas être la sienne, au sein de sa patrie qui n’use pas de cette langue, on peut se demander s’il ne se crée pas un double statut d’étranger. En effet, il serait d’une part étranger aux yeux de ses compatriotes en n’employant pas la langue vernaculaire de ces derniers et d’autre part aux yeux de la France qui ne le reconnaît pas dans son identité comme faisant parti des "siens". Bien que sensiblement différente, l'expression de l'exil dans la littérature maghrébine de langue française émerge également de la rencontre coloniale de l'Afrique du Nord avec l'Europe. En d’autres termes, l’exil des maghrébins est une affaire européenne.

Et comme dans l’exil géographique, l’exil de la langue permet de porter le regard sur son pays de l’extérieur et de s’extraire de celui-ci pour mieux le restituer et se l’approprier. Ces hommes et ces femmes changent les valeurs des choses par l’écriture et l’expose à un regard nouveau et extérieur.

Que produit l’exil dans la langue ?

Tout d’abord on peut dire qu’il apporte (ou qu’il importe ?) une nouvelle esthétique, de nouvelles lois dans les structures. Paradoxalement l’exil s’écarte pour mieux revenir. En effet l’écrivain exilé ailleurs ou dans la langue chante,

raconte la patrie. On retrouvera dans cette littérature un ensemble de thèmes souvent abordés : la violence, l'exil linguistique, la mémoire politique et le comportement social ou éthique. Ces écrivains maghrébins qui composent et puisent dans le français opèrent un mouvement de déplacement, une sorte de "diaspora linguistique"(14). Le problème est qu’il en résulte que les "études francophones" (en ce qui concerne l'étude de l'histoire, des identités culturelles ou de la littérature des pays francophones) sont souvent mises en exil par l'université française, qui ne reconnaît pas le rapport de cette littérature considérée comme "étrangère" avec l'histoire culturelle et littéraire de la Métropole.

En revanche, l’exil dans une langue étrangère à ceux du pays est inéluctablement inutile dans l’impact potentiel que cette littérature pourrait produire dans les prises de conscience. En effet, comme nous l’avons rappelé sur la question de l’usage de la langue arabe et française dans les pays maghrébins, peu de personnes ont accès au français. Lire un roman en français est exceptionnel et réservé à une élite. Waciny Laredj soulève un point important à travers le personnage de Don Quichotte(15) dans son roman "La Gardienne des Ombres". En effet, il semblerait que l’exil dans une autre langue soit une illusion pour le pays en question : "On ne peut se libérer que dans sa propre langue. On peut connaître mille langues, une seule est capable de supporter toutes nos folies et nos rêves enfouis"(16).

Dans quelle langue écrire aujourd’hui ?

La question qui nous occupe aujourd’hui est de comprendre la raison pour laquelle certains auteurs passent par

le français pour s’exprimer actuellement. Et nous soutenons qu’il y a une ou plusieurs raisons, conscientes ou inconscientes à ce phénomène. Que révèle cette littérature exprimée en français ? Qui se reconnaît dans ces textes ? A qui s’adressent-ils réellement ?

Grosso modo, disons qu’il y a deux thèses qui s’affrontent pour justifier de l’emploi de la langue française. La langue française est insuffisante pour exprimer la pensée d’un arabe. Khatibi cite Malek Haddad(17) qui dit à ce propos : “même s’exprimant en français, les écrivains d’origine arabo-berbère traduisent une pensée spécifiquement algérienne, une pensée qui aurait trouvé la plénitude de son expression si elle avait été véhiculée par un langage et une écriture arabe. "nous nous faisons comprendre. Les mots, nos matériaux quotidiens, ne sont pas à la hauteur de nos idées et encore bien moins de nos sentiments". "Il n’y a qu’une correspondance approximative entre notre pensée d’arabe et notre vocabulaire de français"(18).

La question qui nous occupe aujourd’hui est de comprendre la raison pour laquelle certains auteurs passent par le français pour s’exprimer actuellement. Il y a une pluralité d’arguments apportés par les écrivains qui justifient l’emploi du français. Et nous soutenons qu’il y a une ou plusieurs raisons, conscientes ou inconscientes à ce phénomène. Que révèle cette littérature exprimée en français ? Qui se reconnaît dans ces textes ? A qui s’adressent-ils réellement ?

Ainsi la langue française n’a été et ne devrait être qu’une façon de se faire entendre par l’autre en lui renvoyant par sa langue sa propre critique. Et il est vrai qu’au début, cette littérature fut une littérature de contestation et une demande de

reconnaissance. Khatibi affirme en 1971 dans le journal Le Monde, que l’emploi du français a été motivé par l’envie de "se servir de la langue de l’Autre pour la retourner contre celui-ci"[19]. D’ailleurs, les ouvrages de Khatibi s’en ressentent par une déconstruction de la syntaxe et un assemblage inattendu des mots qui dans l’ensemble a fait l’objet d’une certaine critique concernant les ouvrages qui ont obéi à cette mouvance. Ils furent taxés de galimatias et de texte sibyllin. Son objectif est de dominer la langue française pour la rendre étrangère à ses locuteurs : "piller le dictionnaire de l’autre n’est pas s’approprier son imaginaire ?"[20]. Il y a comme une volonté de torturer le français comme la France a chamboulé et détruit les âmes de ces individus.

Pour d’autres la langue française est libératrice de la pression sacrale de l’arabe et permet donc l’expression de l’intimité. Elle permet la mise à nu d’un individu. En effet, Tahar Ben Jelloun déclare qu’il n’aurait pas pu écrire L’enfant de sable en arabe parce que le contenu de son roman relève de l’hérésie du point de vue de la culture marocaine. Ainsi la langue arabe se heurte à l’arabe du Coran, de la religion, des parents. Ainsi on peut imaginer que l’usage d’une autre langue est libératrice de la pression parentale, de la pression sociale. Ces auteurs cherchent à s’affranchir du regard que la langue arabe, qui renvoi finalement, à une sorte de “super tuteur”. Ainsi user d’une autre langue, langue profane, permet d’aborder les tabous de la société. La langue française devient la langue de l’Interdit, du Haram en arabe. Certains sont allés jusqu’à dire que la langue arabe est la langue de la mère (la langue maternelle) donc user de cette langue devenait quasi

incestueux. Il en fallait une autre pour parler de ce qui n’est pas permis. Il y a dans le français la possibilité de se libérer des contraintes communautaires, puisque cette dernière a un accès limité au français, et de pouvoir critiquer la tribu en toute immunité. Ainsi l’écriture de l’altérité permet toutes ces possibilités. Elle libère le "je" de l’écrivain de son immaturité pour se personnaliser. En même temps, la langue française permet la revendication du "je" de l’écrivain. Il semblerait qu’en arabe l’usage de la première personne du singulier soit succédée par une formule traditionnelle qui le condamne : "Que Dieu me préserve de l’usage d’un pareil pronom, car il est l’attribut du Diable"(21). Mais en se libérant de la pression communautaire, ne s’éloigne-t-on pas de la communauté en elle même ?

Cette littérature inspire des jugements différents dans sa réception. En fonction de la rive où l’on se situe, cette littérature cause de l’enthousiasme ou du rejet. En effet, elle peut amener à dénigrer l’écrivain en le taxant de pro-européen, en lui reprochant de renier sa culture. Entre les deux, il y a eu l’idée de lancer un français algérien à l’image d’un américain aussi différent de l’anglais (Henri Kréa) mais cette idée ne séduit personne. Partons de l’idée que l’acte d’écrire pour un écrivain est un acte individuel et culturel. Cela signifie que l’acte d’écrire présume l’existence d’un être qui écrit certes pour lui-même, mais tout en ayant conscience que son écriture sera partagée par les Autres.

Selon Jacques Madelain, "le monde n’est pas que ce que les mots nomment de lui, les "choses" ne se réduisent pas à la manière dont on les dit, ni à ce qu’on dit d’elles. Et pourtant le

regard qu’on porte sur elles, se construit, s’ajuste, se diaphragme selon les images exprimées par d’autres regards. Il est difficile d’imaginer à quel point nous sommes faits par l’écriture et la parole, à quel point nous sommes sculptés dans les plis de nos circonvolutions cérébrales par la résonance des mots. Aussi c’est un mouvement de nécessité qui peut contraindre certains d’entre nous à prendre la parole - tout texte écrit, qui se veut de témoignage, est à un moment ou un autre dit par son créateur, dit à son corps défendant pour essayer de comprendre ce qui nous est arrivé..."(22).

Donc il y a une conscience réelle du public lecteur de la part de l’écrivain. Pour l’auteur maghrébin qui ne s’exprime pas forcément dans sa langue natale, il possède en lui une conscience dédoublée du fait qu’il écrit dans une autre langue. Et finalement on ne peut pas dissocier ou réfléchir sur la nature de l’auteur maghrébin qui publie ses œuvres sans le ramener à ses lecteurs. Et nous rejoignons Amine Touati qui affirme qu’au départ il y a toujours une volonté calculatrice ou intentionnée du sujet qui écrit "car souvent l’homme n’a que les idées de ses intérêts ; à l’arrivée il ne reste qu’une expérience unique. De s’être retrouvé au-delà des considérations de départ". Finalement, pour Amine Touati, "il n’y a qu’un seul écrivain qui vaille, celui qui lit beaucoup et qui n’écrit jamais, si ce n’est dans sa tête"(23).

Différentes études en France ont été menées sur la littérature maghrébine d’expression française. Principalement ces études s’étendent sur la période allant de la colonisation à la décolonisation puis de la décolonisation jusqu’au années 1990. Il est important de prendre en compte pour étudier cette

littérature le contexte socio-historique dans lequel les œuvres littéraires se produisent au Maghreb.

Conditions d’émergence du roman maghrébin :

Amine Touati affirme dans la revue Algérie Littérature Action qu’il "écris en français pour les arabisants. Je peux écrire en arabe pour les francophones mais ceux-là ne lisent jamais qu’en français, alors j’en suis dispensé"(24).

La littérature pour les maghrébins apparaît comme un espace d’expression où ils l’utilisent la littérature comme un exutoire puisqu’ils ne peuvent prendre la parole dans la Cité qui s’est construite sur la censure. Il ne s’agit pas de réduire la littérature à un ensemble de revendication. Bien au contraire. Mais comme le dit Amine Touati, l’acte même d’écrire échappe à celui qui écrit : "On peut écrire pour rallier un camp, manifester une adhésion, à une idée par exemple, à un pouvoir, un lobby, un intérêt quelconque. Cependant l’acte d’écrire fait perdre de vue cette mesquinerie. En écrivant, on se met à croire qu’on s’élève, on transcende les contingences. Ce processus s’opère à notre insu, il est dû à la magie du mot, ou plutôt à l’authenticité des émotions que soulèvent en nous l’alignement des mots, la succession des phrases. Au départ, il y a toujours un calcul car souvent l’homme n’a que les idées des ses intérêts ; à l’arrivée il ne reste plus que le sentiment d’avoir vécu une expérience unique"(25).

Nous cherchons à déterminer le concept de littérature maghrébine d’expression française. La véritable question est de savoir à quoi cette littérature réfère. Sur quelle symbolique joue-t-elle ? D’où part la littérature maghrébine ? Où veut-elle en venir ? Quelles sont ses intentions ? Nous savons que la

littérature maghrébine d’expression française entretient une étroite relation depuis ses débuts avec le contexte social et politique. Elle se nourrit de la guerre de libération, mais pas seulement. En tous les cas elle a permis de réaffirmer un "inconscient mutilé" selon les mots de Jacques Berque. Le Maghreb a pris conscience à partir des années 90 que l’islamisme prenait de plus en plus de l’ampleur dans ses pays. Donc il est intéressant de voir d’une part si ce phénomène est approprié par cette littérature et si c’est le cas comment elle le traite.

Ainsi notre problématique s’inscrit dans la continuité des questions qui ont été posées dès l’apparition de cette littérature tout en soulevant des questions contemporaines à cette réalité artistique. Par exemple, comment expliquer le fait de catégoriser un écrivain français, de langue maternelle française, vivant sur le territoire français, dont le nom est à consonance arabe sous la catégorie littérature maghrébine de langue française ? Ou encore, si on prend l’exemple de l’Algérie, le rapport politique à la langue française n’est plus le même. En effet, nous avons rappeler que l’Algérie avait interdit l’usage officiel de la langue française en 1991 obéissant ainsi une démarche classique : le discours nationaliste imagine que les Arabes du septième siècle n'ont pas conquis mais ouvert (fath) l'Algérie à la vérité de l'islam et aux traditions islamiques. La culture arabe et l'islam seraient la propriété de toutes les couches de la population algérienne et constitueraient leur identité. Dans cette perspective, il n'y a plus de place pour la langue française.

La revue Algérie littérature / action est une revue -

collection éditée en France par Aissa Khelladi et Marie Virolle et qui se charge de publier sans restrictions : "Toutes les sensibilités ont droit de cité dans ces pages, tous les styles, toutes les préoccupations, surtout si elles sont novatrices : regard posé sur une Algérie, d'aujourd'hui, d'hier ou en devenir ; voix de celles et de ceux qui se reconnaissent comme Algériens, de nationalité de cœur ou d'esprit. L'Algérie, du dedans et du dehors, veut plus que jamais dire sa pluralité"(26). Cette revue est une tentative de réponse à la question : aujourd'hui, pourquoi le français comme mode d'expression par une certaine catégorie d'écrivain ?

Enfin il ne faudrait pas oublier les difficultés qui sont liées au monde de l'édition et qui conditionnent l'existence de la littérature telle que nous la connaissons aujourd'hui.

Notes :

1 - Nedjma : L'amande, 2004, Editions Plon, Paris.

2 - Sociologue, écrivain, essayiste marocain contemporain sur lequel nous reviendrons.

3 - Abdelkébir Khatibi : Le roman maghrébin, essai, p. 10.

4 - Ibid., p. 10.

5 - J. Derrida : Le monolinguisme de l'autre, p. 27.

6 - A. Khatibi : Amour bilingue, p. 11.

7 - Ward Dubos : Nous n'avons qu'une terre, Editions j'ai lu, p. 13.

8 - Le terme "Internet" signifie réseau électronique international.

9 - Selon les données de 1997 - 1998 du Haut Conseil de la francophonie.

10 - Interrogé en 1988.

11 - L'Express du 6 novembre 2003, article Le désert du savoir, par Michel Faure.

12 - Né en 1952 en Algérie, il exerce le métier de Consultant Formateur et travaille activement dans des associations culturelles bénévolement.

13 - Titre qui évoque le trajet estival de certains Algériens quand ils

retournent en Algérie. "Mosta" est le diminutif de la ville de Mostaganem située dans l'Oranie. Cette nouvelle de 1999 et peut être lue grâce à la diffusion de la Revue Algérie Littérature Action du mars - avril 2000.

14 - Nous voulons signifier par "diaspora", terme qui est employé pour les migrations du peuple juif, l'idée d'un voyage vers un ailleurs.

15 - Descendant du véritable personnage de Cervantès, qui est un attaché culturel envoyé à Alger.

16 - La Gardienne des Ombres, traduit de l'arabe. Pour en lire un extrait se référer à Algérie Littérature Action, numéro 3 - 4, p. 34.

17 - A. Khatibi : Le roman Maghrébin, essai, p. 38.

18 - Malek Haddad : Les zéros tournent en rond, 1961.

19 - Le Monde du 17 décembre 1971.

20 - Ibid.

21 - Algérie, 30 ans, les enfants de l'indépendance, série monde, mars 1992, p. 119.

22 - Jacques Madelain : L'errance et l'itinéraire : lecture du roman maghrébin de langue française, Ed. Sindbad, 1983, p. 12.

23 - Algérie Littérature Action 2001, p. 16. Amine Touati est né en 1953, à Ain Bessem, en Algérie dont le véritable nom est Aïssa Khelladi. Il répond à la question de Algérie Littérature Action : "Milan Kundera a dit "On est persuadé d'écrire parce qu'on a à dire ce que personne n'a dit". Il a ajouté qu'on écrit pour contredire ses amis, provoquer ses ennemis et donc plaire en défiant. Qu'en pensez-vous ?".

24 - Textes choisis d'Algérie (1996 - 2001), Editions Marsa, revue collection mensuelle Algérie Littérature Action, p. 17.

25 - Ibid., p. 16.

26 - Littérature Algérie Action du 5 novembre 1996, p. 79.

Une grande figure soufie d'orient et d'occident Yahya Abd el Wahid (René Guenon)

Larbi Djeradi
Université de Mostaganem, Algérie

L'œuvre guénonienne, se situe au-delà et en dehors du politique, du littéraire, du philosophique ou de l'anthropologique. Elle se donne et se veut comme exposition singulière, mais néanmoins magistrale au sens propre du terme, de la Tradition qui n'est autre que la véritable métaphysique synonyme parfait de l'intellectualité et de la spiritualité.

Cette œuvre est essentiellement de langue française, bien que certains de ses articles sont écrits en d'autres langues (anglais, italien, arabe) et se distribue sur plus de quarante années (de 1909 à 1950)(1). Le corpus guénonien(2) actuellement établi, est constitué de 17 ouvrages édités du vivant de leur auteur, de 10 ouvrages posthumes, d'un recueil d'articles(3) pour Regnabit : Revue universelle du Sacré-Cœur(4), et d'une attribution(5). L'exposition guénonienne de la Tradition Primordiale à travers ses formes orthodoxes (et c'est de cela qu'il s'agit fondamentalement), se pose comme radicalement "Autre". Autre surtout par rapport à l'ensemble du capital culturel de l'occidentalité moderne dont les origines se situent selon Guénon avec les débuts du XIVe siècle. Trois grands moments historiques ponctuent cette modernité : La Renaissance, La Réforme et La Révolution. Ces moments constituent en fait des indicateurs de rupture avec l'"esprit traditionnel" qui prédomine dans l'ensemble des cultures

essentiellement structurées par le spirituel. L’anthropologie et la cosmologie traditionnelles gravitent autour de la conception métaphysique orientale de l’unicité du "Principe" unique et premier de toute manifestation et de toute non-manifestation.

Aspects de l’œuvre :

Examinée sur le plan du contenu, l’œuvre guénonienne, est selon Tourniac[(6)], l’exposition de cinq grands thèmes : la Métaphysique et l’ordre cosmologique, la langue symbolique, les rites : leur nature et leur rôle, l’histoire et les cycles cosmiques et les états multiples de l’Etre. Pour Schuon[(7)] elle peut être décrite selon quatre aspects majeurs. C’est une œuvre intellectuelle, universelle, traditionnelle et théorique.

Intellectuelle : elle porte sur la connaissance et son instrument fondamental qui est l’Intellect supra-rationnel.

Universelle : elle concerne toutes les formes traditionnelles, en adoptant selon les opportunités le langage spécifique de telle ou telle forme particulière.

Traditionnelle : les données exposées sont celles de l’enseignement traditionnel, en privilégiant les formes orthodoxes. Par tradition il faut entendre : "ce qui rattache toute chose humaine à la Vérité Divine"[(8)].

Théorique : l’objectif immédiat et premier de l’œuvre n’est pas la réalisation spirituelle, mais simplement une préparation théorique, qui en est indispensable.

L’œuvre guénonienne peut donc être considérée comme un ésotérisme théorique où se trouve exposé s la doctrine traditionnelle et son langage : la Symbolique, ainsi qu’une critique générale aussi bien que détaillée de la modernité. Schuon propose une grille de lecture de l’œuvre guénonienne

en quatre grandes parties : Une première partie constituée par "le théosophisme : histoire d'une pseudo-religion", contrefaçons de la Tradition. "L'erreur spirite", critique des théories de la réincarnation, de la transmigration et de la métempsycose. Une seconde partie constituée par "Orient et Occident". "la crise du monde moderne". "autorité spirituelle et pouvoir temporel". "le règne de la quantité et le signe des temps".

Cette seconde partie pouvant être désignée dans le jargon moderne comme étant "une philosophie de l'histoire". Elle n'est en réalité que l'expression du regard métaphysique sur l'histoire où l'action doit être subordonnée à la contemplation aussi bien au niveau individuel que social. Dans cette partie sont exposées les conditions d'un authentique redressement ainsi que les raisons des désordres ou dissolution introduits par la modernité tels que la déviation du symbolisme et les fausses spiritualités.

Une troisième partie constituée par : "L'ésotérisme de Dante". "Le roi du monde". "Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage".

Une quatrième partie constituée par : "Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues". "L'homme et son devenir selon le Vêdânta". "Symbolisme de la croix". "Les états multiples de l'être". "La grande triade".

Cette partie traite de l'ensemble des grandes Traditions : Chine, Egypte, Inde, Judaïsme, Christianisme, Islam. Elle comprend également les conceptualisations majeures concernant : le Salut et la Délivrance. La hiérarchie des différents états de l'être. Les lois de correspondance et

d’analogie entre le Macrocosme et le Microcosme.

Il est à remarquer que cette classification ne touche pas l’ensemble de l’œuvre. Elle date de 1951. Nous pouvons faire remarquer que même en étant perçue comme théorique, l’œuvre guénonienne a été pour beaucoup de ses lecteurs un "support" indispensable pour la pénétration, la compréhension des doctrines traditionnelles mais également le "point de départ" pour beaucoup de pèlerins sur la voie de la réalisation métaphysique. A ce titre on peut dire qu’elle n’a pas été seulement théorique mais également pratique[9].

Une autre approche descriptive celle de Borella[10], proche de la perspective schuonienne, envisage l’œuvre guénonienne comme une structure construite autour de cinq pôles ou thèmes majeurs :

1- Pôle : critique du monde moderne.
2- Pôle : tradition.
3- Pôle : métaphysique.
4- Pôle : symbolique.
5- Pôle : réalisation spirituelle.

Partant des principes généraux de la symbolique dégagée par René Guénon, Borella s’explique sur son schéma structural : Le premier et le dernier constituent respectivement le pôle préparatoire à la connaissance de l’œuvre (réforme de la mentalité) et son pôle terminal et transcendant (dans la mesure où l’œuvre est essentiellement de nature doctrinale et vise expressément la réalisation comme une fin qui la dépasse). L’essentiel du corpus doctrinal est donc défini par les trois éléments polaires centraux : tradition, métaphysique, symbolique. Chacun de ces pôles marque le sommet d’un

triangle doctrinal de base, par rapport auquel le pôle réalisation et le pôle critique occuperont respectivement le sommet supérieur et le sommet le sommet inférieur des pyramides que l'on peut construire sur ce triangle[11].

En fait l'œuvre guénonienne est unipolaire. Elle traite de la métaphysique traditionnelle en envisageant son principe, son but, son langage, ses applications. Son principe : l'unicité de la doctrine métaphysique à travers la multiplicité qualitative des différentes traditions orthodoxes. Son but : la réalisation spirituelle par le rattachement à une institution (ou chaîne) initiatique traditionnelle.

Son langage : la symbolique traditionnelle qui diffère de celle comprise par les modernes. Ses applications : sous formes religieuse, scientifique, artistique ou artisanale. La critique des temps modernes n'est qu'un aspect ou application de la théorie traditionnelle des cycles cosmiques qui aboutit à une "histoire sacrée".

La réception de l'œuvre :

La rencontre, pour certains lecteurs, avec l'œuvre du cheikh, fruit du hasard, terme commode du langage ordinaire pour signifier notre ignorance des causes, a été décisive dans leur cheminement culturel. Que dire de cette lecture et de son impact sur ceux, qui, résolument modernistes, rationalistes, scientistes et imprégnés de l'idéologie de l'époque des "lumières" et souvent coupés de leurs racines intellectuelles traditionnelles, culturelles et même linguistiques ? Et particulièrement des lecteurs appartenant sociologiquement à la culture musulmane ? L'école coloniale, ignorant subtilement la civilisation musulmane, les ayant privés de l'apprentissage de

leur propre langue, et surtout de la maîtrise de la langue sacrée ? Cette école les faisait ressembler de très près à ces : « Orientaux qui se sont plus ou moins occidentalisés, qui ont abandonné leur tradition pour adopter toutes les aberrations de l'esprit moderne »[(12)].

Leur position intellectuelle, en donnant à ce qualificatif son sens moderne, ressemblait dans une certaine mesure à celle de Gide. "Je n'ai rien, absolument rien à objecter à ce que Guénon a écrit. C'est irréfutable"[(13)]. Mais l'excuse Gidienne n'était plus valable pour eux. "Mais, en ce temps, les livres de Guénon n'étaient pas encore écrits. A présent, il est trop tard ; (les jeux sont faits, rien ne va plus)"[(14)].

Retournant progressivement à leur tradition et, d'abords faut-il le souligner, grâce, surtout "aux lectures orientalistes", ils prirent conscience de l'ampleur des dégâts causés par l'école "de la liberté, de l'égalité et de la fraternité" non seulement dans la déconstruction très avancée de leur identité culturelle mais surtout dans la construction d'une formidable forteresse d'ignorance, de préjugés et d'incompréhension entre les trois grandes traditions (judaïque, chrétienne et islamique) issues pourtant d'un même rameau abrahamique, sans compter "l'oubli" ou "le silence" malheureux des autres (hindouisme, bouddhisme et taoïsme). Les références aux autres traditions, minorisées par ignorance ou par mépris, n'avaient rien à envier au travail de l'entomologiste de musée. "René Guénon a "réorienté" des intelligences et des esprits qui avaient été désorientés par les fausses valeurs, les mensonges et les mythes d'une société industrielle et marchande installée dans le confort intellectuel et l'exploitation matérielle depuis des siècles"[(15)].

C’est donc cette réorientation qui a fait naître de nouvelles préoccupations intellectuelles ; des préoccupations typiquement guénoniennes. "Avoir des préoccupations guénoniennes, c’est avoir des préoccupations d’ordre spirituel, et se poser des questions d’ordre métaphysiques, qui peuvent amener celui qui se les pose à se remettre en question, c’est à dire à remettre en question la vie qui est la sienne, et à réfléchir sur les conditions de cette vie ; si on estime que la vie peut être changée"(16).

Ces préoccupations guénoniennes peuvent devenir des errances intellectuelles si elles ne trouvent pas des assises traditionnelles authentiques sur lesquelles s’appuyer pour éviter tous les dangers des pseudo-spiritualités et des parodies modernes du religieux qui ne sont en réalité qu’une religiosité d’ordre pathologique. Comme le souligne Jean Pierre Lauran, biographe de Guénon : "L’œuvre de Guénon opère ou coopère plutôt à nos retournements intérieurs, elle convertit nos modes de pensée ou, tout au moins, provoque un choc de création. En cela elle est une nourriture spirituelle que le partage multiplie comme les pains de l’Evangile (alors que l’institutionnalisation divise comme les biens matériels). Bien souvent les lecteurs de ses livres ont été ramenés à leur tradition"(17).

Le retour à une tradition où les sédimentations complexes des lectures que nous appellerons "lettristes" du texte traditionnel pour ne pas utiliser le lexique aberrant des médias et des politologues de l’islam, sont éludées et écartées soigneusement. Ceci ne peut être une simple affaire de réorientation des intérêts "culturels" mais une remise en cause fondamentale non seulement de la "personne" ce qui peut être

décrypté comme un réinvestissement narcissique mais surtout par une réflexion sur la place et la fonction de la spiritualité dans la cité post-moderne.

Comme le souligne Marie-Madeleine Davy : "L’œuvre guénonienne, toujours valable, peut suggérer, non pas une critique, aussi ridicule que vaine, mais une réflexion, qui relève d’une certaine ambiguïté"(18).

L’ambiguïté ne résidait pas dans qualité de la relation objectale à la modernité dont une des conséquences comportementales possible serait son rejet pur, simple et simpliste, mais la place et la signifiance de celle-ci dans le cadre général d’un travail de restauration du Sujet. Le point de vue guénonien sur la psychologie en général et sur la psychanalyse en particulier et que l’index-bibliographique de Desilets(19) ne recense que partiellement, jette un éclairage nouveau sur la dialectique du "Soi" et du "moi" dans la problématique d’un Sujet enraciné dans la dynamique de la quête. Une quête de sa propre identité. A partir de recherches approfondies et une immersion dans les grandes Traditions (menées, certainement aussi bien de manière académique que traditionnelle et sur lesquelles, nous ne savons, à l’heure actuelle, relativement peu de choses)(20), la lecture guénonienne de "l’homminité" reformule, en un langage très rationnel, une perspective spirituelle universelle de connaissance et du devenir de toute individualité humaine quel que soit son ancrage culturel et / ou cultuel. L’exposition guénonienne s’enracinant dans l’universel. Le regard traditionnel exposé par Guénon offre :

1 - une formidable possibilité de compréhension et d’ouverture

aux autres mondes et à des civilisations largement ignorées ou méconnues par le grand public musulman particulièrement maghrébin et même par une grande partie des universitaires et des hommes de culture. Ces univers traditionnels remis à l’ordre du jour par l’œuvre guénonienne, partagent avec nous des valeurs et une spiritualité égales sinon supérieures à celles qui nous sont communes avec le monde judéo-chrétien(21).

2 - La possibilité d’une nouvelle réflexion sur la formation en sciences humaines et particulièrement celle du psychologue qui butte sur le constat simple des limites objectives de l’investigation, de l’intervention et de l’aide psychologiques dans l’adaptation et le développement de la personne humaine. La théorisation profane pose, sous forme de certitude absolue implicite, le seuil cognitif comme seuil supérieur de l’état humain. Ce seuil étant situé dans le mental, le psychique, ou le psychologique selon les auteurs et les écoles. Le seuil inférieur étant celui de la sensibilité, de la sensorialité, de la corporéité, du pulsionnel.

3 - La possibilité d’une recherche et d’une réflexion sur la nécessité d’un nouveau cadrage théorique pour les sciences de l’homme en général et de la psychologie en particulier par la "convertibilité", la "réadaptation" ou la "transposition", au sens didactique du terme, d’une connaissance de l’homme en un savoir sur l’homme. Une recherche qu’on peut situer dans le sillage des travaux de Francisco Garcia Bazan(22) sur "le champ d’application de la doctrine métaphysique". Ou de la réflexion "épistémologique" de Michel Michel(23).

4 - L’important, le nécessaire, l’indispensable travail de ressourcement à notre propre tradition spirituelle. Un travail

spirituel et psychologique qui relativise aussi bien l'auto-analyse que l'analyse didactique en reformulant en termes traditionnels un rapport analysant-analysé situé dans une perspective symbolique universelle dépassant la fixation d'une analyse focalisée sur les modalités expressives du transfert-contre-transfert.

5 - Le travail personnel de restructuration et d'enrichissement de notre propre intériorité. Un travail indispensable au regard et à l'écoute cliniques dans le cadre de l'intervention psychologique(24).

La fonction du Cheikh :

Remise en ordre du champ de l'intellectualité. Exposition de la Tradition Primordiale. Coomaraswamy note que : "M. René Guénon n'est pas "un orientaliste", mais ce que les hindous nommerait un Guru"(25).

Si l'on considère le sens strict du mot guru, René Guénon n'a ni la fonction ni le statut qu'implique ce terme. Sur ce point là M. Najmoud-Dine Bammate précise : "Guénon a toujours affirmé... qu'il n'était pas un maître spirituel et ne voulait pas avoir de disciples. Ce n'était pas un gourou, ni un prophète pas plus qu'il n'était un essayiste ni un orientaliste"(26).

Celui-ci n'est pas un guru, au sens strict et initiatique du terme, mais il est très certainement un upaguru. La tradition hindoue désigne par le mot upaguru... tout être, quel qu'il soit, dont la rencontre est pour quelqu'un l'occasion ou le point de départ d'un certain développement spirituel ; et, d'une façon générale, il n'est aucunement nécessaire que cet être lui-même soit conscient du rôle qu'il joue ainsi. Du reste, si nous parlons ici d'un être, nous pourrions tout aussi bien parler également

d'une chose (la personne et l'œuvre guénonienne) ou même d'une circonstance quelconque qui provoque le même effet ; cela revient en somme à ce que nous avons déjà dit souvent, que n'importe quoi peut, suivant les cas, agir à cet égard comme une "cause occasionnelle" ; il va de soit que celle-ci n'est pas une cause au sens propre de ce mot, et qu'en réalité la cause véritable se trouve dans la nature même de celui sur qui s'exerce cette action, comme le montre le fait que ce qui a un tel effet pour lui peut fort bien n'en avoir aucun pour un autre individu[(27)].

Ce que précise également Jean-Pierre Laurant : "la fonction "d'Upaguru" peut revenir aux livres qui disent la Tradition et détruisent l'apparence des choses... "[(28)].

Du fait que Guénon a insisté sur la symbolique du "Pôle", pas plus d'ailleurs que d'autres symboles, Tourniac y voit en celui-ci, le "Pôle" de son époque, c'est à dire El-qotb, soit le plus haut degré de la hiérarchie spirituelle dans la doctrine du Taçawwuf. Le Principe divin unique, suprême, est symbolisé par le "Pôle" : la "Somme" guénoniènne porte en effet une signature "polaire" Nombre de commentaires relatifs au symbolisme polaire reviendront d'ailleurs dans les ouvrages de Guénon et nous pourrions en déduire une allusion à la fonction qu'assure l'auteur, même s'il ne la revendique pas expressément[(29)].

Les prénoms de Jean-René et de Yahya sont hautement symboliques[(30)]. Le prénom arabe de Yahya est l'exact équivalent de Jean-René, de Jean sur le plan du signifiant, de René sur le plan du signifié ; il exprime précisément une mort et une renaissance symboliques, donc l'état de l'individu deux-

fois né, "Dwija" dans la tradition hindoue. Ceci est également vrai pour Palingenius (du grec : qui renaît) un des pseudonymes de Guénon. La renaissance est le fondement et l'essence mêmes de l'Initiation au sens traditionnel du terme. Il symbolise l'Annonciateur, celui qui prophétise, par référence à Jean-Baptiste dit le Précurseur c'est à dire celui qui annonce des changements qualificatifs et significatifs de la Temporalité, mais également, Jean L'Evangéliste celui qui, inspiré par l'ange, écrivit l'Apocalypse et père de la tradition ésotérique dite "johannite". Par dérivation du prénom Arabe nous pouvons obtenir le qualificatif de "Muhyî" c'est à dire vivificateur, qu'il n'est pas loin de partager avec le Grand Maître de l'ésotérisme islamique, le cheikh el Akbar, EL Kebrit el Ahmar (le souffre rouge), le cheikh Muhyi ed-Din Ibn el Arabi. Les références Akbariennes sont nombreuses et fondamentales dans l'œuvre du Cheikh Yahya Abd el-Wahid(31).

Par contre sa fonction s'apparente bien à celle d'un Cheikh c'est à dire celle d'un Maître. Curieusement l'aspect formel et didactique de l'enseignement guénonien, s'apparente à celui d'un Cheikh de la tradition exotérique, même si le contenu de son enseignement reste enraciné dans l'ésotérique. Guénon a montré l'intrication et l'implication des deux aspects de la doctrine traditionnelle particulièrement pour l'espace traditionnel musulman et chinois. Cela se reflète harmonieusement dans son enseignement. On pourrait même parler, par analogie à la théorisation psychanalytique, de l'étayage d'un enseignement sur l'autre. N'est ce pas là une des raisons et non la principale qui expliquerait le choix et l'installation de Guénon dans la tradition islamique ? La

communauté islamique étant la dernière, celle qui clôture le Kali-Yuga (âge sombre ou dernier âge). Le Cheikh, peut avoir plusieurs fonctions, dont l'une entre autres, la dominante ou la plus perceptible socialement est celle d'enseigner, c'est à dire de transmettre et de communiquer une tradition sous quelque forme que ce soit. Certains réduisent la fonction de Guénon à sa plus simple expression : "En tout état de cause, le rôle de Guénon consiste essentiellement en une fonction de transmission et de commentaire et non de réadaptation"(32).

Pour être plus précis en ce sens, nous ne pouvons qu'être d'accord avec l'avis de Bammate : "Guénon ne voulait pas être un penseur mais un porte-parole"(33).

Ce que nous pouvons quand même souligner, c'est que Guénon donne des indications précises sur les limites de sa propre volonté : Tout ce que nous pouvons nous proposer, c'est donc de contribuer, jusqu'à un certain point et autant que nous le permettront les moyens dont nous disposons, à donner à ceux qui en sont capables la conscience de quelques-uns des résultats qui semblent bien établis dès maintenant, et à préparer ainsi, ne fût-ce que d'une manière très partielle et assez indirecte, les éléments qui devront servir par la suite au futur jugement, à partir duquel s'ouvrira une nouvelle période de l'histoire de l'humanité terrestre(34). Nous sommes bien dans une stratégie de préparation de la Post-Modernité.

Les qualifications du Cheikh :

C'est en tant qu'individualité isolée "ayant les aptitudes intellectuelles voulues" et "présentant les qualifications requises" que Guénon a bénéficié de l'enseignement doctrinal et de l'initiation des grandes traditions orthodoxes.

A ce silence que certains reprochent aux orientaux, et qui est pourtant si légitime, il ne peut y avoir que de rares exceptions, en faveur de quelque individualité isolée présentant les qualifications requises et les aptitudes intellectuelles voulues[35].

Le statut du Cheikh :

Le Cheikh Yahya Abd el Wahid est pour beaucoup de ses continuateurs la Référence par excellence. Il est une "Autorité Traditionnelle", une "boussole", la voix de la Tradition Primordiale "Ed-Dine el Qayyim" pour le kali-yuga que nous vivons et que nous subissons. Ce statut découle des conditions exceptionnelles de l'expérience guénonienne.

- situation exceptionnelle de désordre causé par la "mentalité" moderne, mais qui néanmoins fait partie de l'ordre universel.
- parcours personnel inédit à travers l'univers de la pseudo-spiritualité.
- initiation aux grandes traditions orthodoxes : Christianisme, Hindouisme, Taoïsme, Islam.

La station du cheikh :

Maqâm au sens soufi du terme ; degré dans la hiérarchie spirituelle. Guénon "étant parvenu à s'assimiler certaines idées", ne veut ou ne peut rien en dire. Ce que l'on peut supposer, du moins au moment où il écrivait ces lignes, que l'étape du voyage vers l'identité suprême était encore un but à atteindre. Ou bien ce but étant atteint, il était dans une phase de réalisation descendante. Cela pourra accréditer la thèse de ceux qui pensent que Guénon était préparé et "missionné".

Dans une autre optique et en se plaçant du point de vue de la symbolique des castes (jâti ou varna) dans la Tradition

Hindoue, selon laquelle les individus se situent dans l’une ou l’autre des quatre castes : Brâhmanas, Kshatriyas, Vaishyas, Shudras. Cependant certains sont en dehors de celles-ci. Ils peuvent être soit au-dessous et en deçà des castes ou soit au-dessus et delà : Avarna "sans caste", c’est à dire au-dessous d’elles. Ce qui correspond à ce que l’on appelle un homme sans religion, un homme sans foi ni lois. Insan bidoun din wa la mala. Ativarna : "au-dessus et au-delà des castes". Cas extrêmement rare qui : "s’applique exclusivement à ceux qui ont prie effectivement conscience de l’unité et de l’identité fondamentales de toutes les Traditions"(36). Serait-ce le cas de Guénon ? Comme l’a été celui du cheikh El-Akbar :

Mon cœur est devenu capable de toutes les formes
Une prairie pour les gazelles, un couvent pour les moines
Un temple pour les idoles, la Ka’ba du pèlerin
Les Tables de la Thora, le Livre du Coran(37).

La mission :

Nous pouvons dire ce que d’abords sa mission n’est pas : Quant à nous, nous ne sommes nullement chargés d’amener ou de d’enlever des adhérents à quelques organisation que ce soit, nous n’engageons personne à demander l’initiation ici et là, ni à s’en abstenir et nous estimons même que cela ne nous regarde en aucune façon et ne saurait aucunement rentrer dans notre rôle(38).

Si, c’est bien le rôle que Guénon s’est fixé à lui-même ou que la discipline traditionnelle et initiatique impose, il est à noter que, pour certaines individualités qui le sollicitaient et qui voulaient s’engager dans la Voie Initiatique et dans le cadre de la tradition islamique, il a quand même, par la force des choses,

pris l’initiative de les "conseiller", de les "orienter" vers la Zawiya de Mostaganem dirigée d’abords par un grand Maître le cheikh Ahmed el Alawi, puis par son successeur le cheikh Adda Ben Tounes.

Même si son œuvre participe dans une certaine mesure à une "restauration initiatique sur des bases vraiment sérieuses", Guénon. précise : Redisons-le encore une fois, ce n’est pas à nous qu’il appartient d’intervenir activement dans des tentatives de ce genre ; indiquer la voie à ceux qui pourront et voudront s’y engager, c’est là tout ce que nous prétendons à cet égard(39).

Cette mission ne peut être réduite uniquement à une exposition, partielle et orientée vers la mentalité occidentale ou occidentalisée, de "Ce qu’il a compris" de la tradition primordiale. Il a, comme il a su si bien l’exprimer : "contribuer à apporter quelque lumière"(40).

L’apport guénonien a eu une authentique influence spirituelle même sur les non-occidentaux. "Ayant pu bénéficier de la barakah de René Guénon, j’ai tenu à ne pas entrer dans le vif des souvenirs personnels"(41).

La Barakah ou influence spirituelle du cheikh ne serait-elle pas également diffuse dans son enseignement et diffusée par ses propres écrits ? Ce qui se constate de plus en plus est la très large audience accordée à son œuvre dans pratiquement toutes les traditions par un lectorat de plus en plus sensible à ses thèses et surtout aux qualités certaines de son argumentation. Le travail guénonien est assimilable à "l’activité non-agissante" ou Wu-Wei du Taoïsme de la Tradition ésotérique chinoise. Guénon est-il une boussole

infaillible ?[42] Cette mission est-elle de l’ordre d’une volonté et d’un désir personnels ou bien s’agit-il d’une action qui entre dans le cadre d’une stratégie supra-individuelle ? Ce qui est incontestable, est que, l’Ecrit Guénonien historise son action, et surtout sa diffusion et son influence, et l’assimile donc à la catégorie des Maîtres Spirituels "missionnés" et dont les objectifs peuvent être différents ou complémentaires (Autorité et enseignement traditionnel ou / et pouvoir temporel). Cas de l’Emir Abd al Qadir, d’Ibn Arabi ou même de Saint Bernard, auquel d’ailleurs, il a consacré une étude.

Les limites :

Absence de prosélytisme : "la moindre préoccupation de convaincre qui ce soit". Pas d’adeptes ni de disciples, et encore moins de Maître autorisé, de la transmission "de l’influence spirituelle, la baraka" ; la baraka guénoniènne n’étant pas celle qui se focalise sur un individu particulier, mais celle qui se diffuse dans des ambiances, des climats particuliers et qui participe dans une certaine mesure à leur émergence et à leur manifestation.

Absence de transmission d’initiation traditionnelle. A l’état actuel de nos recherches il ne nous semble pas que le cheikh Yahya Abd al Wahid soit un transmetteur autorisé de la baraka et du "wird" (dhikr ou rosaire) de la Tariqa Chadhiliya à la quelle il appartenait très certainement. Il n’a donc été ni Mohadem, ni Khalifa.

L’œuvre de Guénon ne peut constituer en soi une initiation proprement dite, mais sûrement une excellente propédeutique à l’aspirant métaphysicien au sens traditionnel du terme, le reste comme il le précise très bien est une volonté

et un effort strictement personnels.

Absence de "vulgarisation" : enseignement initiateur, réservé à la genèse et la formation de l'élite. L'exposition même des idées traditionnelles, en dehors de ses limites intrinsèques que lui imposent plus ou moins les différentes formes d'expressions, est assujettie à la nature et aux limites de la réceptivité de la mentalité de l'Occident moderne.

Il est à noter deux points fondamentaux à propos de la diffusion de l'œuvre de Guénon : dans une de ses notes Guénon aurait souhaité faire "paraître ses ouvrages sous le couvert du plus strict anonymat"(43) avec tout ce que peut connoter dans son sens supérieur(44) cette notion dans le domaine traditionnel ; c'est à dire la disparition pure et simple de ce qui a trait à l'individualité et à la notion moderne d'auteur qui impose forcément la présence d'une psychologie. Un anonymat qui : "évite les préoccupations des modernes de faire connaître leur individualité".

La diffusion de l'œuvre implique également un allocutaire dont Guénon trace les grands traits : Malgré tout, il existe encore actuellement, même en Occident, des hommes qui, par leur "constitution intérieure" ne sont pas des "hommes modernes", qui sont capables de comprendre ce qu'est essentiellement la tradition, et qui n'acceptent pas de considérer l'erreur profane comme un "fait accompli" ; c'est à ceux-là que nous avons toujours entendu nous adresser exclusivement(45).

Les silences :

Comme la tradition, pour certaines de ses applications, notamment la magie, la divination Guénon garde lui aussi des

silences notamment pour la théorie des cycles temporels.

Nous ne sommes pas de ceux qui pensent que tout peut-être dit indifféremment, du moins lorsqu'on sort de la doctrine pure pour en venir aux applications ; il y a alors certaines réserves qui s'imposent, et des questions d'opportunité qui doivent se poser inévitablement...[46]

Ce silence concerne également sa propre expérience spirituelle sur laquelle il n'a pratiquement rien dit de pertinent qui doive être retenu pour la postérité, n'a rien voulu en dire, et ne peut en dire quoi que ce soit. Nous n'avons jamais entendu exprimer nulle part quoi que ce soit de notre "expérience intérieure", qui ne regarde et ne peut intéresser personne, ni du reste de "l'expérience intérieure" de quiconque, celle-ci étant toujours strictement incommunicable par sa nature même[47].

Notes :

1 - De "deux comptes rendus de l'école hermétique" à la revue l'Initiation en 1909, à "Influence de la civilisation islamique", à la revue El Maarifa au Caire en 1950.

2 - En annexe à cet article.

3 - Articles repris dans d'autres ouvrages.

4 - René Guénon : Ecrits pour Regnabit. Recueil posthume établi, présenté et annoté par Pier Luigi Zoccatelli, Arché, Milano 1999.

5 - "Psychologie", René Guénon (attribution), texte introduit et édité par Alessandro Grossato, Arché, Milano 2001. Attribution, bien que maintenant attestée (sous deux autres versions que celle de Grossato), a reçu une réserve très critique de la part de Bruno Hapel dans un compte rendu de lecture dans la revue Vers la tradition.

6 - Jean Tourniac : Nouvelles réflexions sur l'œuvre de René Guenon, les dossiers H, L'Age d'Homme, Lausanne 1984, pp. 27 - 28.

7 - Frithjof Schuon : "L'œuvre", Etudes Traditionnelles, numéro spécial, Paris 1951, pp. 256 - 261.

8 - Ibid., p. 258.

9 - Dans le langage soufi on peut dire que pour beaucoup de ses lecteurs elle rendu accessible le premier état spirituel celui de "l'éveil" el yaqaza. Cf. L'ouvrage collectif : René Guénon l'éveilleur.

10 - Jean Borella : Du symbole selon René Guénon, L'Herne N° 49 : "René Guenon", Editions de l'Herne, Paris 1985, pp. 207 - 221.

11 - Ibid., p. 207.

12 - C.M.M., p. 153.

13 - Henri Bosco : Extrait du numéro spécial de la N.R.F, consacré à André Gide, Gallimard, 1951.

14 - André Gide : Journal 1942 - 1949, Paris 1950, pp. 195 - 196.

15 - René Alleau : introduction, Actes du colloque international de Cerisy-la-Salle, juillet 1973, Arché, Milano 1980, p. 9.

16 - Rolland Man : Comment peut-on être guénonien ? Colloque du centenaire, Domus Medica, Editions le Cercle de Lumière, 1993, p. 190.

17 - Jean-Pierre Laurant : Le sens caché de l'œuvre de René Guenon, L'Age d'Homme, Lausanne 1975, p. 256.

18 - Marie-Madelaine Davy : Remarques sur les notions de métaphysique, d'ésotérisme et de tradition, envisagées dans leurs rapports avec le Christianisme, les dossiers H, Lausanne 1984, p. 123.

19 - André Desilets : René Guénon, index-bibliographique, Québec 1977.

20 - Cf. Les travaux bio-biliographiques de J.- P. Laurant.

21 - Daryush Shaygan : Hindouisme et Soufisme, Albin Michel, Paris 1997.

22 - Fransico Garcia Bazan : René Guenon ou la Tradition Viviente, traduction partielle d'André Coyne, Lausanne.

23 - Michel Michel : Sciences et tradition, la place de la pensée traditionnelle au sein de la crise épistémologique des sciences profanes, L'Herne n° 49 : René Guenon, Editions de L'Herne, Paris 1985, p. 44.

24 - Cf. L'observation de Krishnamurti à propos d'une psychanalyste, in La révolution du silence, Stock, Paris 1977, p. 119.

25 - Ananda Coomaraswamy : Sagesse orientale et savoir occidental, Etudes Traditionnelles, numéro spécial, Paris 1951, p. 197.

26 - Nadjmoud-dine Bammate : René Guenon et l'islam, Colloque de Cerisy-La-Salle, 1973, Arché, Milano 1980, p. 90.
27 - I.R.S., p. 162.
28 - Jean-Pierre Laurant : René Guenon, maître spirituel, Colloque du centenaire, Domus Medica, Le Cercle de Lumière, 1993, p. 158.
29 - Voir, Jean Tourniac : Nouvelles réflexions sur l'œuvre de René Guenon, p. 22.
30 - Guénon est-il un Muhyi un vivificateur, un Mujaddid un rénovateur ou un Muslih un réformateur ? Les limites de cet article ne nous permettent pas de discuter ces différents aspects.
31 - Dernière signature de René Guénon que l'on retrouve dès 1931, au début de l'article "connais-toi toi-même", écrit en arabe pour le n° 1 de la revue Al-Ma'rifah éditée au Caire.
32 - Schuon Frithjof : op. cit., p. 261.
33 - Nadjmoud-dine Bammate : discours inaugural, Colloque de Cerisy-La-Salle, 1973, Arché, Milano 1980, p. 7.
34 - C.M.M., p. 11.
35 - I.G.E.D.H., p. 4 - 5.
36 - A.I., p. 31.
37 - Claude Addas : Ibn Arabi ou la quête du Soufre Rouge, Gallimard, Paris 1989, p. 252.
38 - A.I., pp. 8 - 9.
39 - Ibid., p. 10.
40 - E.D., p. 74.
41 - Nadjmoud-dine Bammate : Actes du colloque de Cerisy-la-salle, 13 - 20 juillet 1973, p. 90.
42 - Cf. Valsan Gillis.
43 - I.R.S., p. 23.
44 - R.Q.S.T., pp. 88 – 95.
45 - I.R.S., p. 27.
46 - R.G., 1927 Doc.
47 - I.R.S., p. 20.

Translation as a Transmitter of Feminist Ideology

Souad Hamerlain
University of Mostaganem, Algeria

Language is indeed the spirit of human communication, a communication that can be analyzed from various theoretical perspectives among which stands that of Translation. Etymologically speaking, the verb "to translate" comes from Latin "trans + latus" suggestive of "carried across". It would be safe to claim at this juncture that what is being "transported", as it were, is nothing but meaning. In fact, Translation has often been defined with reference to meaning; a translated work is said to "have an analogous meaning" with the original version.

Thus, Translation is, above all, a discipline that aims at conveying the meaning of a given linguistic discourse from one language into another. However, it often happens that the meaning of a given original word / text is not always preserved in the target version. Besides, one of the central creeds of critical linguistics is the certitude that language reproduces ideology. In that case, a very close bond between cultural standards and language is assumed by what might be dubbed "ideological linguistics" such as Marxist or feminist approaches. Here, one should be contended with the second movement significant role in the Translation process.

Translators always come to a text with a number of beliefs and values that they want to cast on others, they are, in fact, far

from being a cognitive "tabula rasa" as attested by Nida (1961) for whom: "Language is not used in a context less vacuum, rather, it is used in a host of discourse contexts; contexts which are impregnated with the ideology of social systems and institutions. Because language operates within this social dimension it must, of necessity reflect, and some would argue, construct ideology"(1).

They are generally among the first readers in the target language texts, and many of them exercise their natural "penchant" to deduce for the readers the detected implicit meanings according to their own standing. Consequently, translators are relentlessly grappling with difference. They are both called to transcend it in order to uphold the spreading of cultures throughout the world, yet faced and confronted by it. The proof is that throughout the ages, they have been defamed, suspected, persecuted and even blazed at the stake(2).

Jean-François Joly (1995) revealed in his prelude to Translators through History that the object of this attitude is not the translators themselves, but rather "the new, foreign and sometimes strange values that they introduce into their own cultures" (3).

He goes on saying that: "We are always somewhat unsettled by novelty, difference and otherness, which challenge our own values and hold up a mirror that forces us to examine ourselves"(4).

Among these challenges, for instance, are those problems which may be encountered when setting up the ground for the inclusion of feminist ideology into societies which have not shown any particular concern in the issue. Here, one is merely

referring to traditions and mindsets and their related obstacles in contemporary societies.

Feminism, in fact, is at the same time a complex and a broad notion to be evaluated in few lines. Its first appearance can be drawn to the nineteenth century, more precisely to 1872 with the writings of Alexandre Dumas. The latter borrowed this neologism (invented around 1870) from a medical jargon where it meant a cease in the development and virility of masculine patients.

One can notice that political lexis made use of this word to characterize all those women who ask for equality with men. This is basically due to their belief in the subordinate position they occupied in politics, education and the economic system of their country.

They tried by all means to change the image that men had about them, and perhaps that among the key domains where this "upheaval" was felt is that of literature. Indeed a huge change took place vis-à-vis the relation between women to literature.

Besides, the growth of modern feminist literary reflection takes us to 1949; a year in which Simone de Beauvoir published a book entitled "The Second Sex". The book laid bare all the social practices (including manners of speech, jokes, decrees, etc.) that led women to believe that they were "second-rate" beings. From that on, many other contributions were undertaken to impose a descent status for women and to show how indignant patriarchal societies were.

However, from a historical point of view, translation was one of the unusual activities in which women had some room

for manoeuvre to endorse their social existence.

Feminist movements have also had a deep political and literary influence on either translation theory or practice. Indeed, for some feminist translators translation is seen as a means of commitment with literature.

To support this view, consider these two instances. The first example is the controversial 1992 article on gender by the feminist and lawyer Lori Chamberlain, in which, and among other things, she speculated on the fact that the relation between the original and the translated versions echoes the general ties in a patriarchal society. The original piece of writing representing masculine actions and the translated one standing rather for feminine values and virtues.

One year later, that is in 1993, another feminist named Catherine Mac Kinnon succeeded to fuel a debate in the United States by her publication of a translated book that she entitled Only words. This, put to the fore the claim that pornography is akin to rape.

It is worth pointing out, that feminist ideology in such places as the United States (or the Quebec) became familiarized with its public as a result of intellectual feminist movements. It is only then, that experimental feminist translation came out of the scene. This fact was intimately coupled with feminist writing practice in a definite ideological and cultural milieu. Furthermore, feminist translators made their work visible by defying the writers they translated.

Feminist strategies in general concern footnotes and commentaries, they sometimes induce the translator to discuss a specific text by contributing in one way or another to a

targeted understanding, by including, for instance, remarks in the text itself, or even getting rid of passages that the translator considers non-feminist.

Their techniques, which were quite distinct from the traditional ones, offered them the prospect of unveiling the concealed and masked meanings of words and to transmit their own beliefs. A case in point is chiefly documented by Von Flotow(5) (1991) who quotes a very illustrative example of a feminist translation of the title of Nicole Brossard's book L'Amer by Barbara Godard.

L'Amer, in French is a term that encloses at least three denotations: mere / mother, mer / sea, and amer / bitter. The issue of the patriarchal mother - the woman confined to reproduction and to her consequent predisposition to stifle (smother) her own children - permeates the first part of the book.

Godard (1990), appending the untranslatable wordplay of the title, whose effect rests on the mute "e" and the sound associations in French, presents a kind of an explained text advanced in her own version. Thus, her title turns out to be The Sea Our Mother.

ee

S = our

Mother

It can be observed that the present title encompasses the sour and smothering aspects of patriarchal motherhood, in addition to the association of "mer" and "mere", complementing the lack of silent "e" in English.

It follows from the previous discussion that language is

far from being innocent. The presence of a particular word in a particular context is never innocuous; there is always some concealed "idea" behind it. This was all at the advantage of feminists who used their translated versions as weapons against societies whose interest went beyond the actual status of women.

Notes:

1 - E. Nida: "The setting of communication", Communication et Traduction, détaché de la Documentation en France, numéro spécial, Paris 1961, p. 3.

2 - Etienne Dolet (1546), among others, received this chastisement in Paris merely for having translated the New Testament into English.

3 - J. F. Joly: Translators Through History, Amsterdam and Philadelphia, John Benjamin’s Publishing Company, (1995), p. 12.

4 - Ibid., p. 13.

5 - L. Von Flotow: "Feminist translation, context, practice and theories". TTR, Traduction, Terminologie, Rédaction IV/2, 1991, pp. 75 - 76.